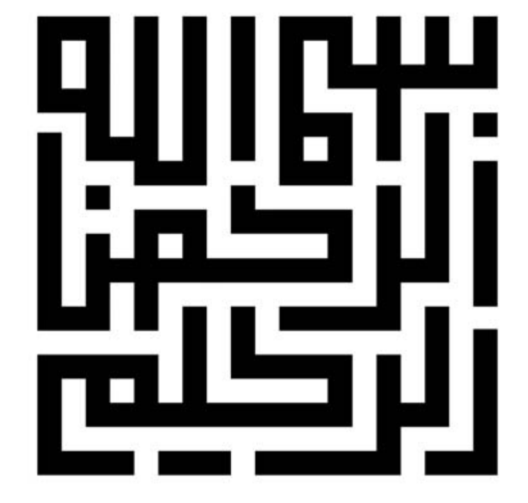
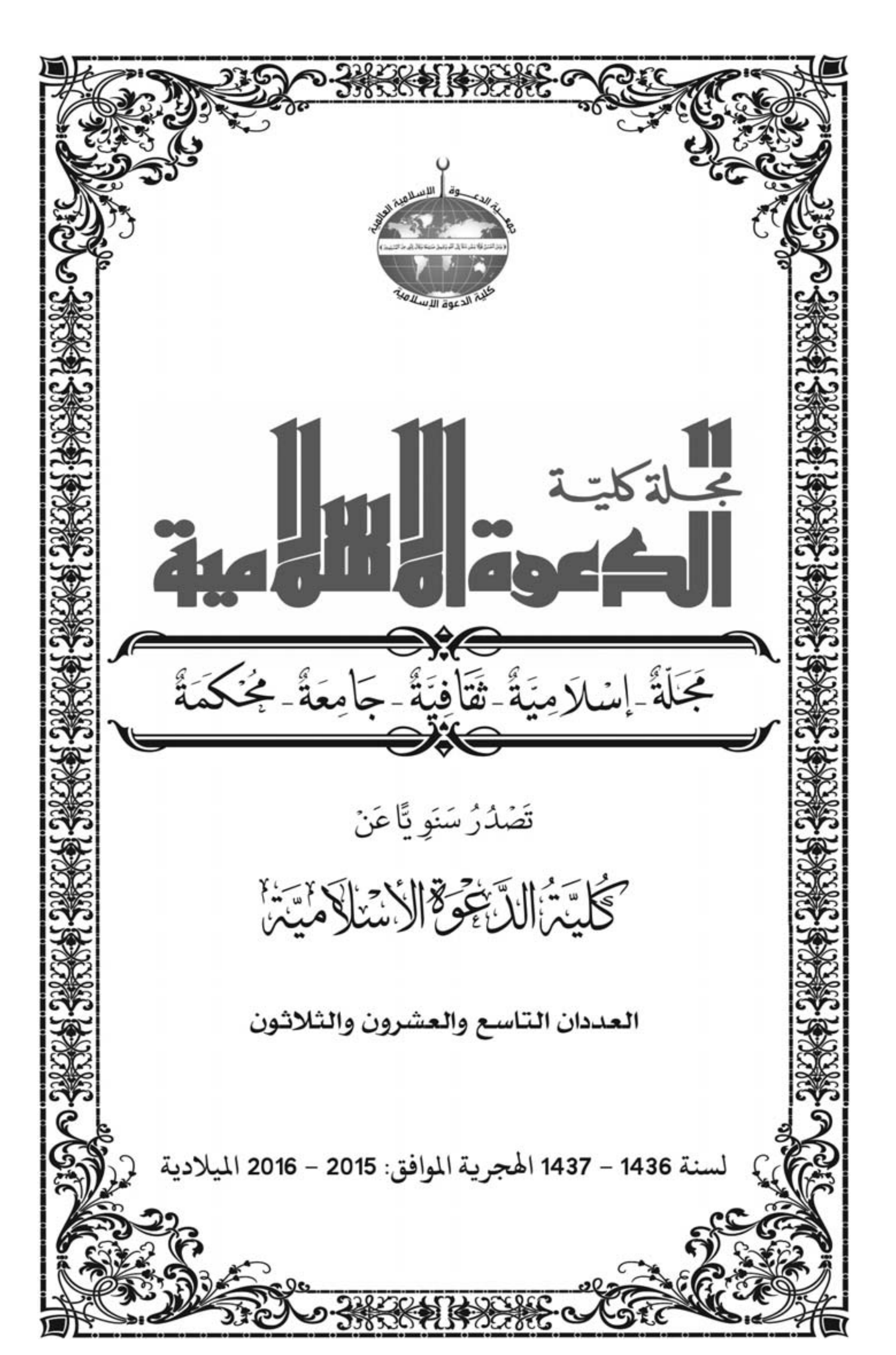

مجلة كليّة
الدعوة الإسلامية


بسم الله الرحمن الرحيم



مجلة كلية الدعوة الإسلامية

مجلة - إسلامية - ثقافية - جامعة - محكمة

تصدر سنويا عن

كلية الدعوة الإسلامية

العددان التاسع والعشرون والثلاثون

لسنة 1436 – 1437 الهجرية الموافق: 2015 – 2016 الميلادية

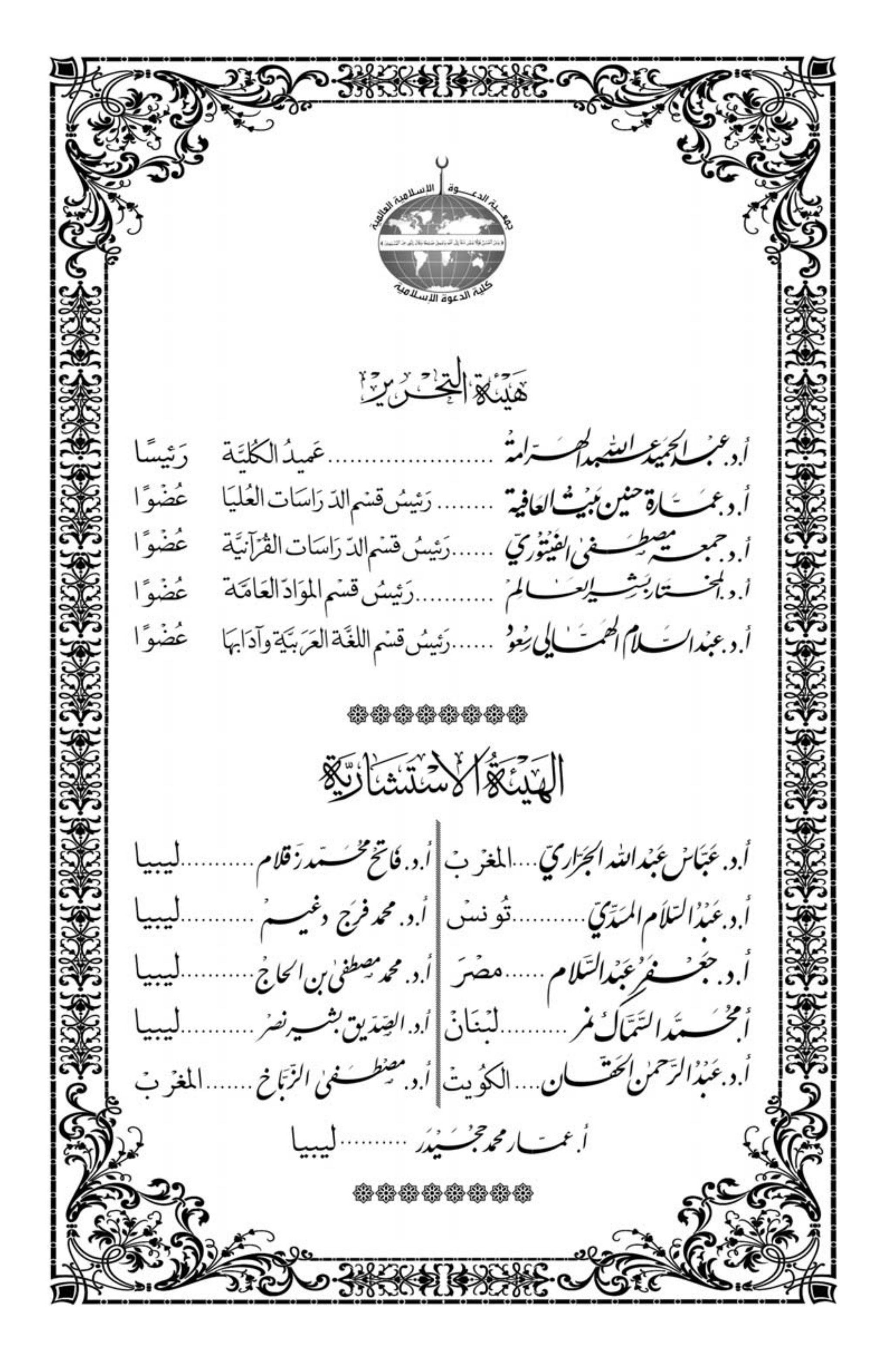
المقالات والدراسات المنشورة
في المجلة تعبر عن آراء أصحابها،
والمجلة ترحب بمناقشة تلك الآراء وإثرائها.

كلية الدعوة الإسلامية

طرابلس - ليبيا

ص ب: 71771- بريد مصور (فاكس): 4800167 - هاتف: 4800059
البريد الإلكتروني: fic_dean@yahoo.com

ثمن النسخة: عشرة دنانير ليبية أو ما يعادلها

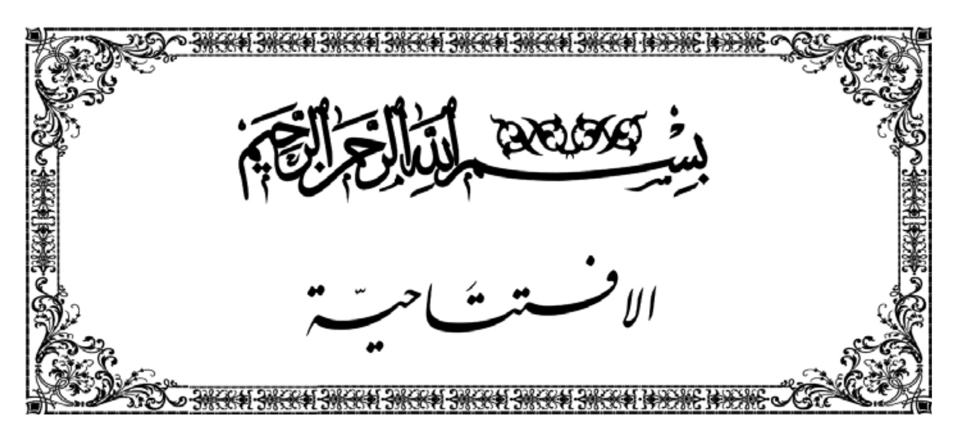


المحتويات

❖ **الدراسات اللغوية والأدبية**

❖ **الدراسات العامة**

❖ **المعارف الإسلامية**





تدور في العالم الإسلامي صِراعاتٌ مذهبيةٌ وطائفية وسياسية نجمت عنها حُروب غير مسبوقة، تستهدف بلدانه وأبناءَه وثقافته، وهي بلا ريب أخطرُ من حُروب الاحتلال التي شهدها القرنان التاسع عشر والعشرون، لأن الاحتلال واجه عندئذ شعوباً مسلمةً موحَّدة التوجُّهِ والعقيدة، بالرَّغْم من فقرها وأميتها وأمراضها المُتفشِّية، وذلك في غياب العناية الصحية والكفاية التعليمية والاقتصادية، ولقد ساعد في تحريرها ما كان يتعرّضُ له المحتلون من تنافس فيما بينهم وصِراع على المستعمرات، وما كانت تؤدِّيه المجتمعاتُ المدنية العالمية من كشف لنيّات الاحتلال وتأنيبٍ لأفعاله المُدمِّرة، مع ما كان للشعوب من مقاومة فاعلة ومُؤثرة في دفع العدوان وآثاره، دون أن ننسى رحمة الله بتلك الشعوب الفقيرة.

أما في عصرنا الحاضر فشعوبُنا الإسلاميةُ مُصابةٌ من داخلها بخلافات مُريبة وغفلة غريبة، جعلتْ أبناءَها أعداءً بسبب التعصُّب المذهبي في التفاصيل الفقهية والمُشكلات العقَدية والآراء والتفسيرات الشخصية، ولقد عرف العالم الإسلامي هذه الاختلافات في ثنايا الكتب عبر القرون الماضية، فليس فيها

جديدٌ يُذكر ولا خطيرٌ يُحذر، فعقول العلماء الأوائل كانت أوسع آفاقاً وأرحب أفكاراً، وأكثر تحليلاً للواقع ورعاية للأمانة المُلقاة على كواهلهم من متديِّني عصرنا الحالي على تنوّع توجهاتهم، بحيث صلّى المُختلفون في المذهب بعضهم خلف بعض، ولم يَضيقوا بأفكار غيرهم وآرائه، فنتج عن ذلك تراثٌ مُتسعُ المادة، موسومٌ بالتنوّع والتسامح، وذلك على عكس ما نشهده اليوم من تكفير وتبديع للمُخالف يُبرهنُ على ضِيق الأُفق وعدم قَبول الآخر، وإنْ أعلنَ شهادة التوحيد وصلّى وصام وزكّى وحجّ، وتجنب الكبائر، فالعِبرة باتباع المذهب الذي عليه المُعاند بتفاصيله لا بما عليه المُخالف من سلوك، حتى إن حركة الأصبع في الصلاة صارت مجالاً للاختلاف المؤدّي للتنافر والتقاطع.

لقد أتاح هذا الجو المشحون بالإقصاء الفكري والمذهبي فرصة ذهبية لأعداء الإسلام فدخلوا بين الإخوة، ودمَّروا نسيجهم الاجتماعي ومُشتركاتهم الدِّينية السمحة، فكوّنوا فِرَقاً دموية، غسلوا أدمغتها وبثُّوها في المجتمعات الإسلامية تعمل على التكفير والقتل والإقصاء، مستخدمة وسائل التواصل الاجتماعي، والمجال الفضائي المفتوح، وشوَّهوا بذلك صورة الإسلام في العالم، بل شوَّهوها في عيون أبناء المسلمين أنفسهم.

وكان على أهل الدِّين والفكر أن يُواجهوا هذه الأعمال المُخرِّبة وأن ينبهوا الأدمغة المخترقة والأذهان الغافلة، وهم في سباق رهيب مع الأعداء المُخرِّبين، لكن العدو كان أخبث وأَدْهى، وأعلم بأساليب التواصل الحديثة، فقد فرَّق وحدة الأمة، وحوَّل الدولة الواحدة إلى حروب مدن وشوارع، وأعراق ومناطق، ومذاهب ومدارس، فاتَّسع الخَرْق على الراقع، والتَبَسَ المُصلح بالمُفسد، وسُدَّت الآذان عن نصائح القرآن، وما فيه آيات الاعتصام بحبل الله وعدم التفرّق، وصارت أخبار الحروب والدماء لا تحرِّك في النفس شيئاً، بل من الناس من يسعد لقتل بعض المسلمين، إن لم يشارك في قتلهم، وأغلبهم قد التبس عليه الحال فلا يدري من يقاتل ومن يسالم، من يبايع ومن يعارض، وارتفعت الأصوات بالتكبير، والسيوف بالصليل، وتباطأت العقول عن التفكير والتقدير، وإلا فمنذ متى كانت فِرَق الموت في العالم الإسلامي

تتحرك بأحدث الأسلحة من أفغانستان إلى نيجيريا مروراً بالصومال واليمن والعراق وسوريا ولبنان وليبيا وتونس وقبلها الجزائر؛ ليقتل المسلمُ المسلمَ بدم باردٍ ونفسٍ راضية، ولم تستثنِ هذه الفِرَق المدرَّبة تدريباً فوق طاقة الشعوب المسلمة، دول الغرب تحريكاً للرأي العام المتردِّد في موقفه من الإسلام والمسلمين، فضربت أمريكا وإسبانيا وفرنسا لِتُوحي للعالم بأن وراءها ديناً إرهابياً دعوته دعوة قتل وتدمير، وخُطورته تعمُّ العالم أجمع، ولا حلَّ إلا بتجفيف منابعه، ورفض دعوته، وتصفية عُلمائه ومُصادرة تراثه السمح، وذلك على أيدي أبنائه المُعَدِّين لهذه المهمة الوحشية، إذ مُعظم المشاركين في الجماعات الإرهابية قَدِموا من خارج العالم الإسلامي بأفكار لم تنتجها بلدانُهم الفقيرة ولا إسلامُها المُعتدل.

لقد بات جليّاً أننا أمام حرب أفكار قبل أن نكون أمام مقاتلين، وساعدت أجواءُ الأُمّية الدِّينية في تمرير ادّعاءاتهم المُغرضة والمُكفِّرة والمشتِّتة للمجتمعات الإسلامية، وكان على العلماء والمفكرين أن يُعيدوهم إلى رشدهم، أو على الأقل أن ينقذوا الآخرين من غزوهم الفكري المتستِّر بالدِّين والمصنوع من قِبل الأعداء لبثِّ الفرقة في المجتمعات الإسلامية. فماذا على العلماء أن يفعلوا؟

إنّ على العُلماء والمُفكرين المسلمين اليوم أن يُبَيِّنُوا للجميع خطورة التفريق بين المسلمين من ناحية، والحرمة المشدَّدة لقتل النفس من ناحية أخرى، وأن يقتدوا بما فعله عُلماء الإسلام قبلهم، وأقرب مثال لنا في الهند والباكستان عند مُواجهتهم للقاديانية التي هي شبيهة بهذه الظواهر الحالية في كونها من صنع أعداء الإسلام، فقد بدأوا بالتعريف بهذه الفرقة الضالّة ثم شرعوا في كشف عُيوبها والتحذير منها حتى اتضح للمسلمين أنها خارجة عن الدِّين الإسلامي، وعليهم أن يرجعوا إلى المنابع الإسلامية الصافية المتمثِّلة في القُرآن الكريم، وصحيح السُّنَّة، والمذاهب الفقهية القريبة من صدر الإسلام، فليست الخلافات بعد ذلك سوى تعدّد في الآراء وتنوّع في فهم النُّصوص، وتلك هي طبيعة المدارس العلمية والفكرية والفقهية على وجه

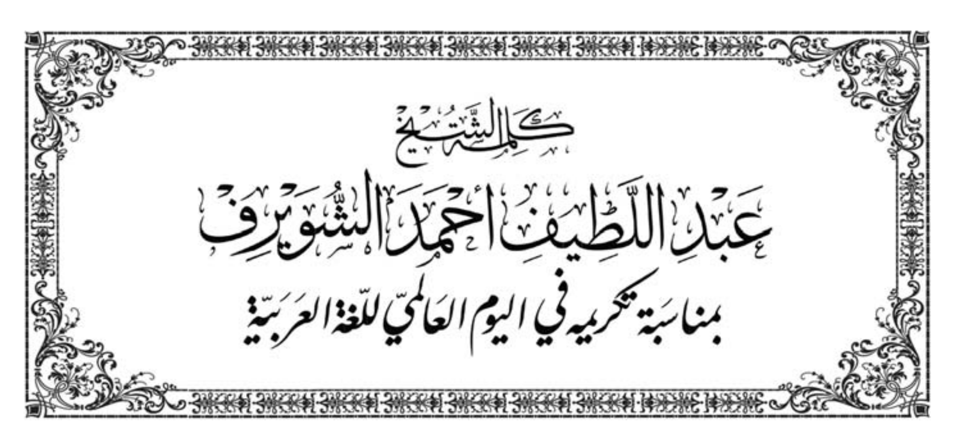
الدقة، وأن يحذروا من التعصُّب والتطرُّف واحتكار الحقيقة لهذا الحزب دون سواه وهذه الجماعة دون غيرها متى ما سَلِمت الثوابت وصحّت المُنطلقات.

وفي هذا الصدد تعمل مجلة كلية الدعوة الإسلامية على تناول الخِلافات بين المسلمين على أنها اختلافات مدارس فقهية مُعتبرة في فهم النصوص ومُراعاة تنوُّعها الذي أراده الشارع رحمة بالأمة، وقد وجدنا في العدد الثامن والعشرين نَماذج لهذا التوجه الذي يجمع الأمة ولا يفرِّقها، ويبحث في النصوص الشرعية على ما يُؤكد سيرها على هَدْي الكتاب والسُّنَّة، فليس بين المذاهب السُّنية المُعتبرة ما يُمكن أن نعتبره بدعة وضلالاً فضلاً عن أن يكون شركاً وخروجاً عن دائرة الإيمان والإسلام.

وفي هذا العدد المُزدوج التاسع والعشرين والثلاثين، تواصل المجلة نهجها الموحِّد للأمة، والمقرِّب بين مذاهبها، والداعي إلى نَبْذ التطرّف والغلوّ في تصرفات أفرادها وأفكارهم.

نسأل الله تعالى أن يوحِّدنا ويؤلِّف بين قلوبنا، إنه سميع مجيب.

التحرير





بمُناسبة اليوم العالميّ للّغة العربيّة، نظّمتْ كلّيّة الدّعوة الإسلاميّة بتاريخ: 27/ 12/ 2016م احتفالاً كرّمتْ فيه فضيلة الشّيخ عبد اللّطيف أحمد الشُّوَيْرِف، عرفاناً منها بجهوده المُثمرة في حمل رسالة كلّيّة الدّعوة الإسلاميّة في مجال تعليم اللُّغة العربيّة، وتقديراً منها لإسهاماته المتواصلة في إثراء البحوث والدّراسات الّتي زوّدت مكتبة اللُّغة العربيّة وآدابها بباقة من الكتب القيّمة الّتي فتحت أبواب النّبوغ والإبداع في فُروع اللُّغة العربيّة أمام عُشّاقها.

وقد أَلْقَى فضيلة الشّيخ عبد اللّطيف أحمد الشُّوَيْرِف الكلمة التالية:

بسم الله الرّحمن الرّحيم

الحمد لله، والصّلاة والسّلام على سيّدنا رسول الله، وعلى آله وصحبه ومن والاه.

أيّها الجمع الكريم: السلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

اليوم العالميّ الّذي خصّصته هيئة الأُمم المتّحدة للّغة العربيّة، هو تعبير من المُجتمع الدُّوليّ عن تقديره للُغتنا واحترامه لها، وإقرارٌ رسميّ منه بأنّها إحدى

اللُّغات العالميّة الحيّة الّتي تضرب بجذورها في أعماق التّاريخ الإنسانيّ، وقدّمت إلى البشريّة من عطاء كنوزها الثَّرَّة وخزائنها الغنيّة، ما هيّأ لها مكاناً متميّزاً بين لُغات الحضارات، وحظاً وافراً في مجال التّطوّر العلميّ وميدان التّقدّم الأدبيّ، فهي بذلك جديرة بكلّ معاني الجدارة بالتّكريم والتّبجيل، ومستحقّة لأن يُذَكَّرَ النّاسُ كافّةً في يومها المُخصّص لها بعراقة محتدها، وأصالة مَنْبتها، وسبقها بالفضل والشّرف.

وإذا كانت هيئة الأُمم المتّحدة، قد خصّصت يوماً واحداً من أيّام السّنة لتكريم لغتنا -وهي مشكورة على هذه اللّفتة الكريمة-، فإنّ الواجب علينا نحن أبناءَ هذه اللُّغة المجيدة، أن نخصّص لها كلّ أيام السَّنة: نَذْكُرُها ونُذَكِّر بها ولا ننساها، ونُحييها ونُرمّم ما صدّعه الزّمن من بعض جوانبها ولا نُميتها، ونُيسّر ما عقّده النُّحاة من قواعدها وضوابطها، وننظّف مساحتها ممّا تراكم عليها من غبار إهمالها، ونحثّ أهلها على تعلّمها وإتقانها وإصلاح ما فسد على ألسنتهم منها، ونُشجّعهم على حبّها من قلوبهم الحبّ الصّادق وتعلّقهم بها التّعلّق الأمين.

ونحن مهما فعلنا من البرّ بهذه اللُّغة العربيّة، ومهما بذلنا من الجهود للوفاء بحقوقها، فإنّنا لا نقضي سوى جزء من دَينها المُعلّق بأعناقنا، ولا نقوم إلّا بشيء من إبراء ذمّتنا نحوها، لأنّها الأمّ الرّؤوم الّتي أرضعتنا بلُبانها، وغذّت عقولنا بغزير ثقافتها، وربّت نفوسنا على شِيَم قِيَمها وأخلاقها، وهذّبت أذواقنا بجمال بلاغتها وسحر بيانها.

إنّها رئتنا الّتي نتنفّس بها هواء الحياة الطّبيعيّ النّقيّ، ولا تنفّس بلا رئة، وهي قلبنا الّذي يَخْفِق بالحركة ويَنْبِض بالحياة، ولا جسم بلا قلب.

إنّها بطاقةُ التّعريف الرّسميّةُ بهُوِيَّتنا، والمرآة المعاكسة لملامح شخصيّتنا، والرّابطة المتينة الّتي تَشُدّ كِياننا، والوعاء الحافظ لتراثنا وأمجادنا، والجامعة لشتاتنا المُبعثر وصفّنا الممزّق، والمُحقّقة لوحدتنا المرجوّة ووجودنا المحترم، وهي باختصار ماضينا وحاضرنا ومستقبلنا.

وهذه اللُّغة الشّريفة على ما حَبَاها الله من فضائل، واجتبى لها من خصائص، مَرِنة تتكيّف مع مُتطلّبات كلّ عصر، ومُتفتّحة على آفاق التّطوّر والنُّموّ، ورحبة الصّدر لا تضيق بأيّ تقدّم صالح، ولا ترفض أيّ جديد نافع.

وهي بهذه المُرونة وهذا التّفتّح وهذه الرّحابة، قادرة على التّحليق في سماء الحضارة الإنسانيّة المعاصرة، وليست كسيرة القوادم ولا مَهيضة الجناح، ومُهيَّأة لأن تتبوّأ مكان الصّدارة بين الكِبار، وليست عاجزة عن السّباق في ميدان التّنافس الدّولي، واقتحام حَلْبة الصّراع العالميّ.

وممّا يثير الاستغراب والعجب العُجاب، والحسرة والأسى في الوقت نفسه، أنّ الغرباء عن اللُّغة العربيّة يقدرونها قَدْرها، ويُخصّصون لها يوماً من أيّام السَّنة لتكريمها، وأهلُها المُنتسبون إليها بآصرة الرّحِم والدّم، يَعُقّونها، وينْقُضُون غَزْلَها، ويَنْقُصونها من أطرافها، ويقطعون ما أمر الله به أن يوصل من برّها وعهدها، فقد أضعفوها في ألستنهم عمداً وهي القويّة، وتركوا التّقيّد بقواعدها وضوابطها جهلاً وهي الأصيلة، وشوّهوا رُواءها وأطفأوا بَرِيقها، وهي الحسناء المُشرقة الجميلة.

إنّها لجريمة مُنكَرة مُمعنة في الإنكار، أن تَؤول لغتنا العربيّة العزيزة على أيدي أهلها إلى وضعها الحاليّ المتدنّي المُزري، الّذي تشتدّ وطأتُه وتَسْتَفْحِل عِلَلُه يوماً بعد يوم، فهذه اللّهجات العامّيّة تزحف زحفاً ساحقاً مُدمّراً على اللُّغة الفُصحى، وتُجبرها قسراً وقهراً على التّراجع عن وظيفتها الّتي خُلِقت لها، والتّخلّي عن المواقع الّتي لا تُملَأ بغيرها.

لقد عمّ بَلاء اللّهجات العامّيّة مُعظم أجهزة الإعلام العربيّة المكتوبة والمسموعة والمرئيّة، وأصبحنا نقرأ باللّهجة المحلّيّة افتتاحيّات صحف لها تاريخ، ونسمع أكثر برامج الإذاعات المسموعة والمرئيّة وحواراتها تدور باللّهجات العاميّة، وتكاد هذه اللّهجات تكون هي اللُّغة الرّسميّة في خطابات الحكّام وكِبار المسؤولين والموظّفين، وفي النّقاشات والأسئلة والرُّدود والتعليقات وغيرها.

وأصابت عَدْوى انتشار اللّهجات العاميّة وطغيانها على الفصحى رحاب

التّعليم الّذي يُفترض فيه أن يكون ذا مَناعة تُحَصّنه من هذا الوباء، وقلعةً تحمي اللُّغة العربيّة الفُصحى ممّا يُحاك لها من المحق والتدمير، ولم تسلم من هذه الآفة اللّعينة الجامعة الّتي تُمثّل المرحلة التّعليميّة المُتقدّمة، والمُؤهلة لتخريج العلماء الضّالعين في لغتهم العربيّة، والمعقود عليهم الأمل في الحِفاظ على ثوابتها وأُصولها، والعاملين على نشرها وتنميتها وتيسير تعلّمها، وتخليصها ممّا شابها من تعقيد ومعوّقات، فهذه الجامعة تُدَرَّس فيها علوم اللُّغة العربيّة من نحو وصرف وبلاغة وأدب باللّهجة الدّارجة، ويتولّاها دكاترة مُتخصّصون في اللُّغة العربيّة، يُوجّهون طعناتهم القاتلة إلى لغتهم الفصحى وهم أقرب النّاس إليها صِلةً وأجدرهم بالأمانة عليها.

والدَّعوة إلى تبنّي اللّهجات العاميّة الدّارجة لُغةً رسميّةً محلّ الفصحى، انطلق شرُّها بمصر في أوائل القرن العشرين الماضي، وتولّى كِبْرها ووِزْرَها مسيحيّون صليبيّون حاقدون على الإسلام ولُغة الإسلام، فشنّوا حملات عنيفة على اللُّغة الأُمّ الفصحى، ورموها ظلماً وتعسّفاً وتآمُراً بالجمود والتّخلُّف والقصور عن مواكبة العصر، وصُعوبة تعلّمها، وهو ما يجعلها عقيمة سقيمة غير صالحة لأن تكون لُغة للعلم، ولا وسيلةً للنهضة واللّحاق بالعالم المتقدّم، وأَوْحَوْا إلى المصريّين بأنهم لا سبيل لهم إلى الرّقيّ والأخذ بأسباب الحضارة الغربيّة المُعاصرة إلّا بجعل لهجتهم العامّيّة لُغة رسميّة تُدَرّس بها العلوم الحديثة، وتُستعمل في التّخاطب والكتابة والأدب، ويودّعون الفصحى ويركنونها في متحف التّاريخ القديم.

ولم يستجب لهذه الدّعوة الحاقدة المسمومة إلّا شرذمة قليلة من المصريّين ممّن تلقّوا ثقافتهم من موائد الغرب وتأثّروا بأفكارهم وموروثاتهم، وإلّا مجلّة "المقتطف" الّتي يملكها مسيحيّ.

وتصدّى لهذه الدّعوة بعض العُلماء الغَيارى على لُغتهم من مسلمين ومسيحيّين، ففنّدوا حُجج الدّعاة الصّليبيّن الواهية، وردّوا بالمنطق والدّليل القويّ افتراءاتهم واتّهاماتهم للّغة الفصحى، وبيّنوا عَجْز اللّهجة العامّيّة عن أن

تكون لُغة العلم والأدب، فارتدّ بذلك سهم الصّليبيّين إلى نحورهم، وتوّلوا على أعقابهم خاسئين مدحُورين.

أمّا الدّعوة إلى تبنّي اللّهجات العامّيّة على حساب الفصحى، فهي تصدر في الوقت الحاضر من أهل اللُّغة لا من أعدائها، وينشرونها في هدوء وصمت بلا ضجّة ولا صخب، ويفرضونها فرضاً على الواقع المعيش ويطبّقونها تطبيقاً عمليّاً يتمدّد براحة تامّة ويكتسح المواقع يوماً بعد يوم، ولا تجد هذه الهجمة من يقف في طريقها، أو يعترض تقدّمها واكتساحها، إلّا من أصوات مخلصة بين الحين والآخر، سرعان ما تتلاشى وتذهب أدراج الرّياح، في غمرة الطّغيان الجارف والأمواج العاتية، ولا تصادف آذاناً صاغية ولا أقلّ اهتمام من الحكّام المسؤولين ولا من طبقة المثقفين، بل هم أوّل من ينفخون في اللّهجات الرّوح، ويدعمونها ويُهيّئون لها المزيد من التّمكّن والاستقرار في خطاباتهم وحواراتهم وكتاباتهم أيضاً.

وما تركته اللّهجات العامّيّة من حيّز ضيّق للّغة العربيّة، هو نصيب -مع ضيقه- مبتور وكسيح مقطوع النّسب إلى الفصحى، فمعظم الّذين يتكلمون بهذا النّصيب من أدباء ومثقّفين وإعلاميّين وكبار رجال القضاء والمسؤولين، يكسرون عظام اللُّغة العربيّة كسراً، ويطعنونها بخناجر لحنهم الفاحش طعناً، ويَسْلُبُونها قواعدها الّتي تضبطها وتيسّر فهمها وتكسوها حلّة البهاء والجمال، وحتّى سمعنا من «يجرّ بقال ويرفع بعلى»، ويجهل المبادئ الأوّليّة للّغة يتلقّاها تلميذ المرحلة الابتدائيّة، وأصبح من النّادر أن نسمع مُتحدّثاً يخلو حديثه من اللّحن والأخطاء.

والضّعف اللُّغويّ الشّديد الّذي عمّ وطمّ، له آثار سلبيّة غاية في السوء، ونتائج بالغة الضّرر على مستقبل الأمّة، من ذلك أنّ وسائل الإعلام المُوغلة في الجهل بقواعد اللُّغة، وتوجّه إلى اللُّغة ضَرباتها المُوجعة وطعناتها المسمومة على مدار السّاعة، تنقل إلى قارئيها أو إلى مُستمعيها ومشاهديها ضعفها وعيوبها وفسادها، وتربّي أذواقهم ومَداركهم على لحنها الفاحش ونطقها الرّديء وأساليبها الرّكيكة، فيتحوّل الإعلام بذلك إلى مَعاول هدم للنّفوس، وأدوات

تخريب وتحطيم، بدلاً من أن يكون -كما هي وظيفته الأساسيّة- وسيلة تعليم وتثقيف وتوجيه سديد وتوعية وتهذيب.

وإذا شَاع الضّعف اللُّغويّ بين أفراد الشّعب، تعسّر عليهم التّفاهم بها، ووقعوا في كثير من اللّبس والغُموض والفَوضى في إدراك معاني ما يقرأون أو يسمعون، وذلك لعدم معرفتهم بقواعد اللُّغة الّتي تضبطها وتُحكم مدلولاتها، وتُساعد على توحيد مفهومات كلامها، وتمنع من الخلط والحَيْرة والارتباك.

ونحن نعلم أنّ سبب وضع علم النّحو على يد أبي الأسود الدّؤليّ، كان سُوءَ فهمٍ لكلام لحنت فيه ابنته، وخرجت به عن المألوف من كلام العرب، إذ قالت له ابنته: ما أحسنُ السّماء (برفع لفظ أحسن)، فقال: نجومُها، فقالت: ما أردتُ الاستفهام، ولكنّي أردتُ التّعجُّب، فقال: إذن، افتحي فاكِ، أي قولي: ما أحسنَ السّماءَ (بنصب لفظ أحسنَ)، فأبو الأسود فهم المعنى على مُقتضى كلام العرب وما يدلّ عليه ظاهر الإعراب، وهو غرض لم تقصده ابنته لضعفها في اللُّغة، فكان سُوء الفهم بين الطّرفين بسبب وقوع الخطأ.

والّذين يشكُّون ضعفاً في اللُّغة العربيّة، يشكُّون في الوقت نفسه ضعفاً فكريّاً، وفقراً ثقافيّاً؛ لأن اللُّغة الصّحيحة هي مفتاح العلم، ووسيلة تغذية العقول بالثّقافة، وأداة توسيع آفاق الفكر على كنوز المعرفة.

وما نُلاحظه اليوم من ضآلة الزّاد الثّقافيّ لدى شبابنا العربيّ عامّة، وجهلهم بتاريخ أمّتهم وأمجادها وعطاء حضارتها وعبقريّة عُلمائها وسِيَر أبطالها، هو نتيجة طبيعيّة لضعفهم اللُّغويّ.

والفراغ الفكريّ والثّقافيّ لشبابنا، يُهيّئ الفُرصة السّانحة لملئه بالكلمات والمصطلحات الأجنبيّة الوافدة، وشَغْله بالأفكار الغربيّة المستوردة، وهذا الغزو الثّقافيّ الخارجيّ، يستعمر الأُمّة من داخلها وأعماقها، وهو استعمار أشدّ فتكاً وأفدح خطراً من الاستعمار العسكريّ؛ لأنّه يُجرّد الأُمّة من أصالتها واستغلال شخصيّتها، ويجعلها مسخاً ذليلاً يدور في فلك الغازي حيثما دار، ويفقدها الشّعور بالكرامة والعزّة واحترام الذّات.

واللُّغة العربيّة مُرتبطة بالإسلام ارتباطاً عُضويّاً وثيقاً لا تنفصم عُراه، فالقرآن الكريم نَزَل بلسان عربيّ مبين، ورسول الإسلام محمّد عربيّ قُحّ أفصح من نَطَقَ بالضّاد وأبلغُهم، وأوتيَ جوامع الكَلِم، ولا يُمكن فَهْم القُرآن والسُّنَّة وهما مصدر التّشريع الإسلاميّ إلّا بإتقان اللُّغة العربيّة، والتّمكُّن من معرفة أسرارها وخصائص أساليبها، وتفريطُ الأُمّة الإسلاميّة في حفظ اللُّغة العربيّة والعناية اللّازمة بشأنها، هو تفريط في أمر من أمور الدّين، وتقصير في واجب محتّم تسأل عنه الأُمّة وتُحاسبُ عليه حساباً عسيراً؛ لأنّ ما لا يتمّ الواجب إلّا به فهو واجب، وقد رُويَ عن عمر بن الخطّاب ﵁ قوله: «تعلّموا العربيّة فإنّها من دينكم». ومن هنا كان أسباب انحراف الفِرَق الضّالّة، وجُنوحهم إلى الغلوّ والتّطرّف، جهلهم باللُّغة العربيّة وأُصولها الثّابتة وطُرُق تعبيرها، فحمّلوا نُصُوص القُرآن والسّنّة ما لا تحتمله من التأويلات المُتعسّفة والتّخريجات المتكلّفة، وأرغَمُوها بالعتوّ في لَيّ أعناقها على مُوافقة عقائدهم الفاسدة، وتأييد مَقولاتهم المُنحرفة.

قال ابن جنّي في كتابه **الخصائص**: «إنّ أكثر من ضلّ من أهل الشّريعة عن القصد فيها، وحاد عن الطّريقة المثلى إليها، فإنّما استهواه واستخفّ حلمَه، ضعفُه في هذه اللُّغة الكريمة الشّريفة...».

وقال: «لو كان لهم أُنسٌ بهذه اللُّغة، أو تصرّف فيها، أو مُزاولة لها، لحمتهم السّعادةُ بها ما أصارتْهم الشِّقوةُ إليه بالبُعد عنها... ولذلك قال رسول الله ﷺ: «أَرشدوا أخاكم فإنّه قد ضلّ» فسمّى اللّحن ضلالاً. وقال عليه الصّلاة والسّلام: «رَحِم الله امرأً أصلح من لسانه»، وذلك لما علمه ﷺ ممّا يعقبه الجهل لذلك من ضدّ السّداد وزيغ الاعتقاد». ورُوِيَ عن الخليل بن أحمد الفراهيديّ قوله: «إنّ أكثر من تَزَنْدَق بالعراق لجهلهم بالعربيّة».

هذا، وعلى الرَّغْم من تعقُّد مُشكلة اللُّغة العربيّة عند أهلها في الوقت الحاضر، وضرورة الهجمات الشّرسة الّتي تستهدفها وتحاول اقتلاعها من جُذورها، فإنّ الأمل في إنقاذها من وضعها الحاليّ المُزري، يبقى حيّاً في نفوس

الغَيَارى والمخلصين لقضيّتها، وذلك بالعمل الجدّيّ الفعّال، والعزم القويّ الأكيد، على تَوْعية الأُمّة بضرورة الحِفاظ على لُغتها، وحِمايتها من عوامل التّفكّك والانحلال، وحثّهم على تعلّمها وإتقان أُصولها وثوابتها، وتيسير هذا التعلّم بتخليصها ممّا تراكم عليها من تعقيدات النُّحاة وعِلَلهم وتحكيم نظريّة العامل، حتّى تعود إلى هذه اللُّغة العظيمة الشّريفة عافيتها، وتسترجع مكانتها اللّائقة بها، مُؤيَّدة قراراتُ إحيائها بالموقف السّياسيّ والتّشريعات الملزمة، فإنّ الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن.

أمّا بعد:

فإنّ الحديث عن هُموم اللُّغة العربيّة في الوقت الحاضر، يجب ألّا يَصْرفني عن واجب تقديم الشّكر الجزيل والامتنان العظيم، إلى كلّيّة الدّعوة الإسلاميّة الموقّرة على تكريمها الّذي أَوْلَتْني إيّاه، وطوّقت بشرفه عُنُقي، في مناسبة اليوم العالميّ للّغة العربيّة.

إنّ هذا التّكريم، لأَعتزّ به اعتزازاً كبيراً، ويقع من نفسي موقعاً محبَّباً خاصّاً، لأنّه كان من مُؤسّسة علميّة شامخة أثيرة على قلبي قريبة إلى نفسي، وأتشرّف بالانتساب إليها، وأعدّ نفسي واحداً من أسرتها.

وأنا لا أدّعي الانتساب إلى هذه الكلّيّة ادّعاءً:

فأنا -أوّلاً- من المُؤسّسين لها، والمُشاركين في إعداد نظامها الأساسيّ، وممّن اختاروا المجموعة الأُولى من طُلّابها، وممّن حضروا ساعة ميلادها السّعيد في مقرّ جمعية الدّعوة الإسلاميّة الأوّل بميدان الجزائر طرابلس.

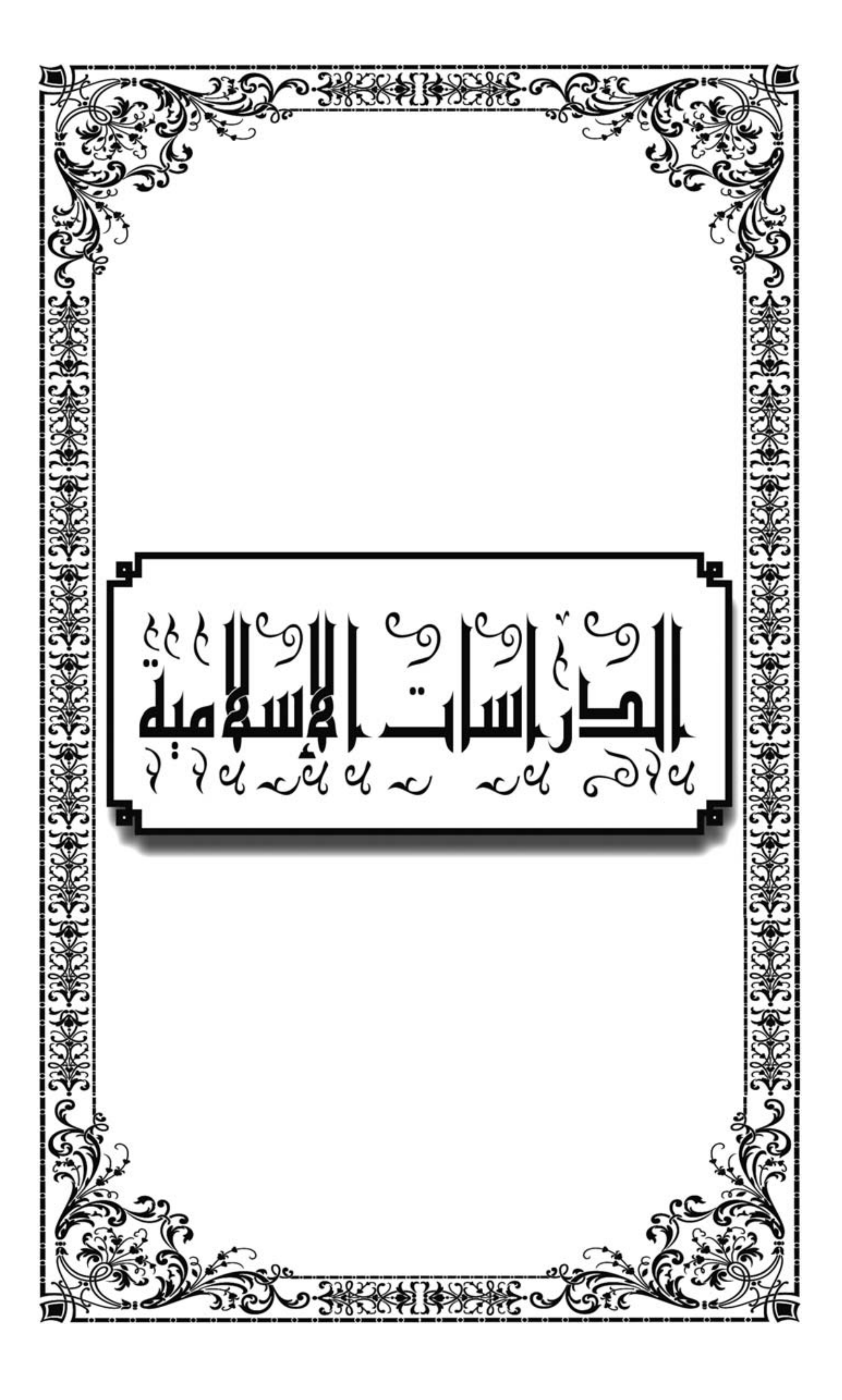
وأنا -ثانياً- ممّن حظوا بالتّدريس فيها على امتداد خمسة عشر عاماً، وكانت الكلّيّة الوحيدة الّتي سعدتُ بالتّدريس الجامعيّ فيها، فلها بذلك عليّ فضل لا أنساه لها أبداً.

وأنا -ثالثاً- ممّن أسهموا في تأليف الكتب الدّراسيّة لها، وذلك بتأليفي الأجزاء الأربعة لكتابي ''التّدريبات اللُّغويّة'' الّذي أردتُ منه أن يكون تجديداً

للدّرس اللُّغويّ الجامعيّ، ونال بفضل الله القَبول والاستحسان في داخل ليبيا وخارجها.

وإنّي لأسأل الله العليّ القدير أن يجعلني عند حسن ظنّ الّذين أحسنوا الظّنّ بي، وأن يُوفّقني لردّ جميل من أَسْدوا الجميل لي، وذلك بِبَذل أقصى ما في وسعي وطاقتي لخدمة لغتنا العربيّة العزيزة والدّفاع عنها، ما بقيَ لي من أيّام عمري، وعلى قَدر ما يمنّ الله به عليّ من صحّة وعافية، وعلى الله قصد السّبيل.

أقول قَوْلي هذا، وأستغفر الله لي ولكم، والسّلام عليكم ورحمة الله وبركاته.



الدراسات الإسلامية



أ.د. مصطفى محمّد الباجقني رحمه الله
طرابلس ـ ليبيا

تمهيد:

الحمد لله الذي أَنْزل على عَبْده الكتاب ولم يجعل له عِوَجاً، والصلاة والسلام على أشرف خلقه، سَيِّد الحُفّاظ، وإمام الهُداة، الداعي إلى مكارم الأخلاق، وعلى آله وأصحابه وأتباعه إلى يوم الدِّين وبعد.

فإن القُرآن الكريم كلام الله جعله خاتم كتبه المُنزلة، وتكفّل بحفظه، وجعل من خصائصه التعبّد بِتلاوته، لذلك أقبلت الأجيال جيلاً بعد جيل على تلاوته ومُدارسته، وحفظه في الصدور، كما هو محفوظ في السطور، وهي خاصّةٌ لم يحظَ بها كتاب إلهي أو وضعي على وجه الأرض.

وهذا البحث يتناول وجهاً من وجوه إعجازه البياني، وهو المتشابه اللفظي في الرسم، أو الزيادة والحذف، أو التقديم و التأخير، أو الإفراد والجمع، أو التعريف والتنكير، إلى غير ذلك من الوجوه، مع ذكر الحكمة أو السرّ من ذلك، مع الإشارة أحياناً إلى معاني بعض المُفردات أو التراكيب القرآنية التي تحتاج إلى بيان.

وهو يهدف إلى الأَخذ بيد الحُفّاظ لكتاب الله، كي يجنِّبهم الوقوع في الأخطاء عند تِلاوتهم بسبب اللّبس الذي يُحدثه هذا التشابه.

وسلكت منهجاً يعتمد هاتين السورتين، ثم النظر في الآية أو الآيات التي تتشابه معهما في السورتين أو غيرهما، ثم إثبات الآية أو الآيات، ووضع أرقام الآيات في نهاية كلٍّ منها. ومن الله التوفيق والسداد.

أولاً: سورة آل عمران

الآية الأُولى:

قوله تعالى: ﴿كَدَأْبِ ءَالِ فِرْعَوْنَ وَٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْۚ كَذَّبُواْ بِـَٔايَٰتِنَا فَأَخَذَهُمُ ٱللَّهُ بِذُنُوبِهِمْۗ وَٱللَّهُ شَدِيدُ ٱلْعِقَابِ﴾ الآية: (11).

وقال في سورة الأنفال: ﴿كَدَأْبِ ءَالِ فِرْعَوْنَ وَٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْۚ كَفَرُواْ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ فَأَخَذَهُمُ ٱللَّهُ بِذُنُوبِهِمْۗ إِنَّ ٱللَّهَ قَوِيٌّ شَدِيدُ ٱلْعِقَابِ﴾ الآية: (52).

وقال في هذه السورة أيضاً: ﴿كَدَأْبِ ءَالِ فِرْعَوْنَ وَٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْۚ كَذَّبُواْ بِـَٔايَٰتِ رَبِّهِمْ فَأَهْلَكْنَٰهُم بِذُنُوبِهِمْ وَأَغْرَقْنَآ ءَالَ فِرْعَوْنَۚ وَكُلٌّ كَانُواْ ظَٰلِمِينَ﴾ الآية: (54).

وَرَدت المخالفة بين ﴿كَذَّبُواْ﴾ في آية آل عمران والآية الثانية من الأنفال، و﴿كَفَرُواْ﴾ في الآية الأُولى من الأنفال.

لأن قوم فرعون ومن سبقهم من الأُمم شاركوا المُشركين في الكفر بالله وإنكار دلائل وحدانيته -تعالى- وتكذيب رُسُله الكِرام.

فابتدأ بالأفظع من الأمرين وهو الكفر؛ لأنه أصرح في إنكار صفات الله تعالى، ثم ثنّى في الموضعين بذكر تكذيبهم للآيات الدالّة على صدقه ﷺ.

جاء لفظ الآيات مُضافاً إلى اسم الجلالة في الآية الأُولى من الأنفال ﴿بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ﴾، ومضافاً إلى الضمير ﴿بِـَٔايَٰتِنَا﴾ في آية آل عمران، وإلى لفظ الرب ﴿رَبِّهِمْ﴾ في الآية الثانية من الأنفال.

لأنّ الإظهار في مقام الإضمار اقتضاه أنّ الكفر كفر بما يرجع إلى صفات الله، فأُضيفت الآيات إلى اسم الجلالة ليدلّ على ذاته ووحدانيته.

وأما الإضمار في آية آل عمران؛ فلأن التكذيب متوجِّه نحو الآيات الدالّة على ثبوت رسالته ﷺ، فجاءت إضافة الضمير على الأصل في التكلّم[1].

وأما الإضمار إلى لفظ ﴿رَبِّهِمْ﴾ في الآية الثانية من سورة الأنفال لزيادة تفظيع تكذيبهم؛ لأن الاجتراء على الله مع كونه رباً للمُجترئ يزيد جراءته قبحاً وتشنيعاً؛ لأن الرب يستحق الشكر.

اتفقت آية سورة آل عمران، والآية الأُولى من سورة الأنفال في قوله تعالى: ﴿فَأَخَذَهُمُ ٱللَّهُ بِذُنُوبِهِمْ﴾ ومجيء قوله تعالى: ﴿فَأَهْلَكْنَٰهُم بِذُنُوبِهِمْ﴾ في الآية الثانية من سورة الأنفال، التعبير بالإهلاك ثم بالأخذ؛ ليفسَّر الأخذ بأنه آل إلى الإهلاك، وهو الغَرق لفرعون وقومه.

مجيء حرف التوكيد (إنّ) مع لفظ (قويّ) في الآية الأُولى من سورة الأنفال، وحذفهما من آية سورة آل عمران؛ لأنه قَصَدَ هنا التعريض بالمُشركين، وكانوا يُنكرون قُوة الله عليهم بمعنى لازمها، وهو إنزال الضُّر بهم، ويُنكرون شِدَّة عُقوبته لهم، فأكَّد الخبر باعتبار لازمه التعريضي الذي هو إبلاغ هذا الإنذار إلى المشركين المعاصرين، وزيد وصف (قويّ) مبالغة في تهديد المشركين. وفي آية سورة آل عمران لم يقصد إلا الإخبار عن كونه -تعالى- شديد العقاب إذا عاقب فهو تذكير للمسلمين[2].

الآية الثانية:

قوله تعالى: ﴿قَالَ رَبِّ أَنَّىٰ يَكُونُ لِي غُلَٰمٌ وَقَدْ بَلَغَنِيَ ٱلْكِبَرُ وَٱمْرَأَتِي عَاقِرٌ قَالَ كَذَٰلِكَ ٱللَّهُ يَفْعَلُ مَا يَشَآءُ﴾ الآية: (40).

وقال في سورة مريم: ﴿قَالَ رَبِّ أَنَّىٰ يَكُونُ لِي غُلَٰمٌ وَكَانَتِ ٱمْرَأَتِي عَاقِرًا وَقَدْ بَلَغْتُ مِنَ ٱلْكِبَرِ عِتِيًّا﴾ الآية: (8).

---

(1) انظر: الشيخ محمد الطاهر بن عاشور، **تفسير التحرير والتنوير**، ج10، ص34.
(2) انظر: المصدر السابق، ج10، ص46.

قُدّم (الكِبَر) في آية سورة آل عمران، وأُخِّرَ ذكرُ المرأة، وفي آية سورة مريم حصل العكس.

لأنه في سورة مريم تقدّم ذكرُ ﴿ٱلۡكِبَرُ﴾ وتأخرَ ذكرُ (المرأة) في قوله تعالى: ﴿قَالَ رَبِّ إِنِّي وَهَنَ ٱلۡعَظۡمُ مِنِّي وَٱشۡتَعَلَ ٱلرَّأۡسُ شَيۡبٗا﴾ من الآية: (4)، وقوله: ﴿وَكَانَتِ ٱمۡرَأَتِي عَاقِرٗا﴾ الآية: (5) ثم أعاد ذكرهما فأخّر الكِبَر ليوافق (عتيا) فواصل ما قبلها وما بعدها من الآيات[1].

الآية الثالثة:

قوله تعالى: ﴿تُولِجُ ٱلَّيۡلَ فِي ٱلنَّهَارِ وَتُولِجُ ٱلنَّهَارَ فِي ٱلَّيۡلِۖ وَتُخۡرِجُ ٱلۡحَيَّ مِنَ ٱلۡمَيِّتِ وَتُخۡرِجُ ٱلۡمَيِّتَ مِنَ ٱلۡحَيِّۖ وَتَرۡزُقُ مَن تَشَآءُ بِغَيۡرِ حِسَابٖ﴾ الآية: (27).

وقال في سورة الأنعام: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ فَالِقُ ٱلۡحَبِّ وَٱلنَّوَىٰۖ يُخۡرِجُ ٱلۡحَيَّ مِنَ ٱلۡمَيِّتِ وَمُخۡرِجُ ٱلۡمَيِّتِ مِنَ ٱلۡحَيِّۚ﴾ من الآية: (95).

وقال في سورة يونس: ﴿قُلۡ مَن يَرۡزُقُكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلۡأَرۡضِ أَمَّن يَمۡلِكُ ٱلسَّمۡعَ وَٱلۡأَبۡصَٰرَ وَمَن يُخۡرِجُ ٱلۡحَيَّ مِنَ ٱلۡمَيِّتِ وَيُخۡرِجُ ٱلۡمَيِّتَ مِنَ ٱلۡحَيِّ...﴾ من الآية: (31).

وقال في سورة الروم: ﴿يُخۡرِجُ ٱلۡحَيَّ مِنَ ٱلۡمَيِّتِ وَيُخۡرِجُ ٱلۡمَيِّتَ مِنَ ٱلۡحَيِّ وَيُحۡيِ ٱلۡأَرۡضَ بَعۡدَ مَوۡتِهَاۚ وَكَذَٰلِكَ تُخۡرَجُونَ﴾ الآية: (19).

وَرَدَ في آية الأنعام لفظ ﴿وَمُخۡرِجُ ٱلۡمَيِّتِ مِنَ ٱلۡحَيِّۚ﴾ وهو اسم فاعل، وبقية الآيات وَرَدَ بصيغة الفعل المضارع ﴿يُخۡرِجُ﴾.

لأن آية الأنعام اكتنفها أسماء فاعلين في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ فَالِقُ ٱلۡحَبِّ وَٱلنَّوَىٰۖ﴾، وقوله في الآية التي بعدها: ﴿فَالِقُ ٱلۡإِصۡبَاحِ وَجَعَلَ ٱلَّيۡلَ سَكَنٗا﴾ من الآية: (96)، فَجِيء باسم الفاعل (مخرج) ليُناسب ذلك، ولم يقع هذا في الآيات الأُخرى؛ لأن الجمل قبلها فعلية، فعطف عليه بمثلها[2].

---

(1) انظر: **البرهان في متشابه القرآن**، ص144.

(2) انظر: أحمد بن الزبير، **ملاك التأويل**، ج1، ص295؛ وبدر الدين بن جماعة، **كشف المعاني من المتشابه في المثاني**، ص163.

الآية الرابعة:

قوله تعالى: ﴿قَالَ رَبِّ ٱجْعَل لِّيٓ ءَايَةً ۖ قَالَ ءَايَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ ٱلنَّاسَ ثَلَٰثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمْزًا ۗ﴾ الآية: (41).

وقال في سورة مريم: ﴿قَالَ رَبِّ ٱجْعَل لِّيٓ ءَايَةً ۚ قَالَ ءَايَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ ٱلنَّاسَ ثَلَٰثَ لَيَالٍ سَوِيًّا﴾ الآية: (10).

وَرَدَ لفظ (ثلاثة أيام) في آية آل عمران، ولفظ (ثلاث ليال) في آية مريم جعلت مدة انتفاء تكليمه الناس في آية آل عمران ثلاثة أيام، وفي آية مريم ثلاث ليال، فعُلم أن المُراد هُنا لَيالٍ بأيامها، وأن المُراد في آية آل عمران أيام بلياليها، مع مُراعاة حُسن الجِوار في النظم في الموضعين[1].

الآية الخامسة:

قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ مِنْ أَنۢبَآءِ ٱلْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ ۚ وَمَا كُنتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يُلْقُونَ أَقْلَٰمَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ﴾ من الآية: (44).

وقال في سورة يوسف: ﴿ذَٰلِكَ مِنْ أَنۢبَآءِ ٱلْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ ۖ وَمَا كُنتَ لَدَيْهِمْ إِذْ أَجْمَعُوٓا۟ أَمْرَهُمْ وَهُمْ يَمْكُرُونَ﴾ الآية: (102).

جاء في آية آل عمران قوله: ﴿يُلْقُونَ أَقْلَٰمَهُمْ﴾ وفي آية يوسف قوله: ﴿أَجْمَعُوٓا۟ أَمْرَهُمْ﴾.

في آية آل عمران إشارة إلى رمي وطرح بالأقلام التي يكتبون بها التوراة، للاقتراع على من يكفل مريم. وفي آية يوسف إشارة إلى إخوة يوسف وقد تآمروا على أخيهم يوسف بوضعه في الجُبّ.

المَكْر: صرف الغير عما يقصده بحيلة؛ وهو ضَربان: محمود، وذلك أن يتحرّى بذلك فعل جميل نحو قوله: ﴿وَٱللَّهُ خَيْرُ ٱلْمَٰكِرِينَ﴾ من الآية: (53)،

(1) انظر: **تفسير التحرير والتنوير**، ج16، ص73.

سورة آل عمران، ومذموم، وهو أن يتحرّى به فعل قبيح[1].

الآية السادسة:

قوله تعالى: ﴿قَالَتْ رَبِّ أَنَّىٰ يَكُونُ لِي وَلَدٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ﴾ من الآية: (47).

وقال في سورة مريم: ﴿قَالَتْ أَنَّىٰ يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ وَلَمْ أَكُ بَغِيًّا﴾ الآية: (20).

جاء لفظ (ولد) في آية آل عمران، ولفظ (غلام) في آية مريم؛ لأنه تقدّم في سورة آل عمران ذكرُ المسيح عليه السلام وهو ولدها في قوله: ﴿يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِّنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ﴾ من الآية: (45)، وتقدّم في سورة مريم ذكر الغُلام في قوله: ﴿قَالَ إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غُلَامًا زَكِيًّا﴾ الآية: (19). فناسب كلٌّ لفظ مكانه[2].

الآية السابعة:

قوله تعالى الآيتان: ﴿وَيُعَلِّمُهُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرَاةَ وَالْإِنجِيلَ وَرَسُولًا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنِّي قَدْ جِئْتُكُم بِآيَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ أَنِّي أَخْلُقُ لَكُم مِّنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ وَأُبْرِئُ الْأَكْمَهَ وَالْأَبْرَصَ وَأُحْيِي الْمَوْتَىٰ بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ الآيتان: (48-49).

وقال في سورة المائدة: ﴿وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِي فَتَنفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِي وَتُبْرِئُ الْأَكْمَهَ وَالْأَبْرَصَ بِإِذْنِي وَإِذْ تُخْرِجُ الْمَوْتَىٰ بِإِذْنِي﴾ من الآية: (110).

جاء الضمير في آية آل عمران مُذكّراً (فيه) وفي آية المائدة مُؤنثاً (فيها) لأن الضمير في آية أل عمران يعود إلى الطير، وفي آية المائدة يعود إلى الهيئة.

---

(1) الرّاغب الأصفهاني، **مفردات غريب القرآن**، ص471.

(2) انظر: **البرهان في متشابه القرآن**، ص145.

وَرَدَ لفظ (بإذن الله) مرتين في آية آل عمران، ولفظ (بإذني) أربع مرات في آية المائدة؛ لأن ما في آية آل عمران من كلام عيسى عليه السلام، فما كان من فعل الشر أضافه إلى نفسه؛ وهو الخلق الذي بمعنى التقدير والنفخ، وهو إخراج الهواء من الفم، وما لم يكن أضافه إلى الله.

وما في آية المائدة من كلام الله تعالى، فأضاف جميعه إلى بديع صنعه، إظهاراً لعجز البشر[1].

الكَمَهُ: العمى يولد به الإنسان. البَرَص: بياض يظهر في ظاهر البدن[2].

الآية الثامنة:

قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ رَبِّي وَرَبُّكُمْ فَٱعْبُدُوهُ هَٰذَا صِرَٰطٌ مُّسْتَقِيمٌ﴾ الآية: (51).

وقال في سورة مريم: ﴿وَإِنَّ ٱللَّهَ رَبِّي وَرَبُّكُمْ فَٱعْبُدُوهُ هَٰذَا صِرَٰطٌ مُّسْتَقِيمٌ﴾ الآية: (36).

وقال في سورة الزخرف: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ رَبِّي وَرَبُّكُمْ فَٱعْبُدُوهُ هَٰذَا صِرَٰطٌ مُّسْتَقِيمٌ﴾ الآية: (64).

وَرَدَ في آية الزخرف الضمير (هو) في قوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ رَبِّي﴾، وحُذف من آيتي آل عمران ومريم.

وهو يُفيد التأكيد؛ لأنه جاء في ابتداء كلام، فحَسُن التأكيد، ليصير المبتدأ مقصوراً على الخبر. وأما في الآيتين الأُخريين، فوقع بعد العديد من الآيات الدالّة على توحيد الله -تعالى- فلم تحتج إلى تأكيد[3].

---

(1) انظر: **البرهان في متشابه القرآن**، ص145 وما بعدها؛ **وتفسير التحرير والتنوير**، ج7، ص101-102.

(2) **مختار القاموس**، ص47، 537.

(3) انظر: **البرهان في متشابه القرآن**، ص148.

الآية التاسعة:

قوله تعالى: ﴿فَلَمَّآ أَحَسَّ عِيسَىٰ مِنۡهُمُ ٱلۡكُفۡرَ قَالَ مَنۡ أَنصَارِيٓ إِلَى ٱللَّهِۖ قَالَ ٱلۡحَوَارِيُّونَ نَحۡنُ أَنصَارُ ٱللَّهِ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَٱشۡهَدۡ بِأَنَّا مُسۡلِمُونَ﴾ الآية: (52).

وقال في سورة المائدة: ﴿وَإِذۡ أَوۡحَيۡتُ إِلَى ٱلۡحَوَارِيِّـۧنَ أَنۡ ءَامِنُواْ بِي وَبِرَسُولِي قَالُوٓاْ ءَامَنَّا وَٱشۡهَدۡ بِأَنَّنَا مُسۡلِمُونَ﴾ الآية: (111).

جاء في آية آل عمران (إنّا) وفي آية المائدة (إنّنا)؛ لأن ما في آية المائدة أول كلام الحواريين، وفي سياق تعدّد نِعَمه عليهم أولاً، فجاء مُؤكداً على الأصل. وأما في آية آل عمران تكرار لكلامهم فجاء فيه التخفيف[1].

الآية العاشرة:

قوله تعالى: ﴿قُلۡ يَٰٓأَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ لِمَ تَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ مَنۡ ءَامَنَ تَبۡغُونَهَا عِوَجٗا وَأَنتُمۡ شُهَدَآءُۗ وَمَا ٱللَّهُ بِغَٰفِلٍ عَمَّا تَعۡمَلُونَ﴾ الآية: (99).

وقال في سورة الأعراف: ﴿وَلَا تَقۡعُدُواْ بِكُلِّ صِرَٰطٖ تُوعِدُونَ وَتَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ مَنۡ ءَامَنَ بِهِۦ وَتَبۡغُونَهَا عِوَجٗاۚ﴾ من الآية: (86).

بزيادة (به) وحذفها من آية آل عمران.

حذف الضمير المجرور (به) من آية آل عمران؛ لأنها نداء موجَّه إلى أهل الكتاب يُشعر بالتوبيخ بأنهم يُحاولون إرجاع المُؤمنين إلى الكفر بزرع الشَّك فيهم فلم يحتج إلى (به)[2].

أما في آية الأعراف فذكر لفظ (به) لأنه يعود على نبي الله شعيب عليه السلام فقد كان قومه يصدّون وفود الناس عن الدخول إلى المدينة التي كان بها شعيب لئلا يؤمنوا به، فَنَهاهم عن ذلك[3].

---

(1) انظر: **البرهان في متشابه القرآن**، ص149.
(2) انظر: **تفسير التحرير والتنوير**، ج4، ص26.
(3) انظر: المصدر السابق، ج8، ص246.

أما إثبات حرف العطف (الواو) في آية الأعراف، وحذفه من آية آل عمران؛ فلأن جملة ﴿تَصُدُّونَ﴾ في آية آل عمران لا محلّ لها، جواب النداء[1] وليس صحيحاً ما جاء في (كشف المعاني) بأنها حال[2]، وأما جملة ﴿تَبۡغُونَهَا﴾ ففي محل نصب حال.

أما الجملتان الواقعتان في آية الأعراف منه، فمعطوفتان على ما قبلهما فجيء بالواو.

الآية الحادية عشرة:

قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن تُطِيعُواْ فَرِيقٗا مِّنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ يَرُدُّوكُم بَعۡدَ إِيمَٰنِكُمۡ كَٰفِرِينَ﴾ الآية: (100).

وقال في هذه السورة أيضاً: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن تُطِيعُواْ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ يَرُدُّوكُمۡ عَلَىٰٓ أَعۡقَٰبِكُمۡ فَتَنقَلِبُواْ خَٰسِرِينَ﴾ الآية: (149).

وَرَدَ في الآية الأُولى ﴿تُطِيعُواْ فَرِيقٗا مِّنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ﴾ وفي الآية الثانية ﴿تُطِيعُواْ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ﴾؛ لأن في الآية الأُولى إشارة إلى كَيْد فريق من اليهود لإثارة الفتنة من جديد بين الأوس والخزرج بعد إخمادها بمَقْدم النبي ﷺ.

أما في الآية الثانية فإشارة إلى أحداث غزوة أُحُد، وما أصاب المؤمنين من قرح الهزيمة، وما قاله المنافقون: ارجعوا إلى دين آبائكم. وهي دعوة إلى العودة إلى الشِّرك ومُوالاة المُشركين[3].

الآية الثانية عشرة:

قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَن تُغۡنِيَ عَنۡهُمۡ أَمۡوَٰلُهُمۡ وَلَآ أَوۡلَٰدُهُم مِّنَ ٱللَّهِ شَيۡـٔٗاۖ وَأُوْلَٰٓئِكَ أَصۡحَٰبُ ٱلنَّارِۚ هُمۡ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾ آية: (116).

(1) **الجدول في إعراب القُرآن وصرفه**، ج4، ص216-217.
(2) انظر: **كشف المعاني**، ص131-132.
(3) انظر: **تفسير القرطبي**، ج4، ص155-232.

وقال في سورة المجادلة: ﴿لَّن تُغْنِيَ عَنْهُمْ أَمْوَالُهُمْ وَلَا أَوْلَادُهُم مِّنَ اللَّهِ شَيْئًا ۚ أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ الآية: (17).

بزيادة حرف العطف (الواو) في (أولئك) في آية آل عمران، وحذفه من آية المُجادلة.

قال ابن عاشور مُعلِّلاً مجيء الواو: «وجيء بحرف العطف على خلاف الغالب في أمثالها، لقصد أن تكون الجُملة منصبّاً عليها التأكيد بحرف (إن) فيكمُل لها من أَدِلَّة تحقيق مضمونها خمسة أدلّة: التأكيد بـ (إنّ)، وموقع اسم الإشارة، والإخبار عنهم بأنهم أصحاب النار، وضمير الفصل، ووصف خالدون»[1].

أما بدون الواو في آية المجادلة، فالجملة في موضع العِلَّة للجملة السابقة لها ﴿لَن تُغْنِيَ عَنْهُمْ﴾ أي لأنهم أصحاب النار[2].

الآية الثالثة عشرة:

قوله تعالى: ﴿إِن تَمْسَسْكُمْ حَسَنَةٌ تَسُؤْهُمْ وَإِن تُصِبْكُمْ سَيِّئَةٌ يَفْرَحُوا بِهَا ۖ﴾ من الآية: (120).

وقال في سورة التوبة: ﴿إِن تُصِبْكَ حَسَنَةٌ تَسُؤْهُمْ ۖ وَإِن تُصِبْكَ مُصِيبَةٌ يَقُولُوا قَدْ أَخَذْنَا أَمْرَنَا مِن قَبْلُ وَيَتَوَلَّوا وَّهُمْ فَرِحُونَ﴾ الآية: (50).

في آية آل عمران وَرَدَ لفظ ﴿تَمْسَسْكُمْ﴾ وهو خطاب للنبي ﷺ وللمؤمنين، وكذلك لفظ ﴿تُصِبْكُمْ﴾، والمسّ: الإصابة منها بمعنى وهو من التفنّن.

وفي آية التوبة جاء اللفظ بصيغة الُمفرد ﴿تُصِبْكَ﴾ في الموضعين، وهو خطاب لرسول الله ﷺ.

جاء في آية آل عمران لفظ ﴿سَيِّئَةٌ﴾ وفي آية التوبة لفظ ﴿مُّصِيبَةٌ﴾،

---

(1) **تفسير التحرير والتنوير**، ج4، ص60.

(2) المصدر السابق، الجزء نفسه والصفحة.

السيئة والمصيبة هما بمعنى، والمُراد بهما الهزيمة، والآيتان تتحدثان عن المُنافقين، وما يصدر عنهم من عبارات التطيّر والشماتة إنْ نزلت برسول الله والمؤمنين هزيمة أو فقر أو اختلاف[1].

الآية الرابعة عشرة:

قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَهُ ٱللَّهُ إِلَّا بُشْرَىٰ لَكُمْ وَلِتَطْمَئِنَّ قُلُوبُكُم بِهِۦ ۗ وَمَا ٱلنَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِندِ ٱللَّهِ ٱلْعَزِيزِ ٱلْحَكِيمِ﴾ الآية: (126).

وقال في سورة الأنفال: ﴿وَمَا جَعَلَهُ ٱللَّهُ إِلَّا بُشْرَىٰ وَلِتَطْمَئِنَّ بِهِۦ قُلُوبُكُمْ ۚ وَمَا ٱلنَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِندِ ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ الآية: (10).

بإثبات لفظ ﴿لَكُمْ﴾ في آية آل عمران، وحذفه من آية الأنفال.

حذف هذا اللفظ ﴿لَكُمْ﴾ من آية الأنفال دفعاً للتكرار لسبق ﴿لَكُمْ﴾ في الآية السابقة من قوله تعالى: ﴿فَٱسْتَجَابَ لَكُمْ﴾ الآية: (9). لعلم السامع أن البشرى لهم دون إعادة هذا اللفظ. ولأن آية آل عمران سيقت لأجل الامتنان والتذكير بنعمة النصر في غَزْوَة بدر في حين القلة والضعف، فناسب ذكر ﴿لَكُمْ﴾ للدلالة على تكرمة الله تعالى إياهم، أي جعل الله ذلك بشرى لأجلكم.

وآية الأنفال فيها معنى العتاب على كراهية الخروج إلى بدر في أول الأمر، فحذف منها ﴿لَكُمْ﴾ لأن البشرى للنبي ﷺ ولمن لم يترددوا من المسلمين.

تقديم الجار والمجرور ﴿بِهِۦ قُلُوبُكُمْ﴾ في آية الأنفال، للاختصاص، والمعنى: ولتطمئن به قلوبكم لا غيره. وفي هذا الاختصاص تعريض بما اعترى البعض من الوَجَل من الطائفة ذات الشَّوكة.

---

(1) انظر: **تفسير القرطبي**، ج4، ص183؛ **والتحرير والتنوير**، ج4، ص68، وج1، ص222.

وآية آل عمران خَلَت منه فرجع إلى الأصل، وهو إيلاء الفعل لفاعله وتأخير الجار والمجرور.

وَرَدَ في آية الأنفال قوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ في آية آل عمران ﴿ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ﴾. إن آية الأنفال نزلت في غزوة بدر أولاً، وآية آل عمران نزلت في غزوة أُحُد ثانياً.

فبيّن أولاً أنّ النصر من عنده لا بغيره من كثرة عَدَد أو عُدَّة، وكذلك بعزته وقدرته وحكمته المُقتضية لنصر من يستحق نصره.

وأحال في الثانية على الأُولى بالتعريف؛ كأنه قيل: إنما النصر من عند الله العزيز الحكيم، الذي تقدّم إعلامكم أن النَّصر من عنده، فناسب التعريف بعد التنكير[1].

الآية الخامسة عشرة:

قوله تعالى: ﴿وَسَارِعُوٓاْ إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾ الآية: (133).

وقال في سورة الحديد: ﴿سَابِقُوٓاْ إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا كَعَرْضِ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ أُعِدَّتْ لِلَّذِينَ ءَامَنُواْ بِٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ﴾ من الآية: (21).

ذكر لفظ ﴿وَسَارِعُوٓاْ﴾ في آية آل عمران، ولفظ ﴿سَابِقُوٓاْ﴾ في آية الحديد.

قُدّمت المُسارعة؛ لأن المسابقة مبنية على المُسارعة، فإن المُسارع إلى الشيء قد يحصل له ما يُسارع إليه، وقد لا يحصل، ولا يُقال سبق إلا إنْ تحقّق له مطلوبه، فالمُسارعة متقدِّمة في الرتبة.

ذكر لفظ ﴿ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ في آية آل عمران، ولفظ ﴿ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ﴾ في آية الحديد.

---

(1) انظر: **كشف المعاني**، ص132-133؛ و**التحرير والتنوير**، ج9، ص276-277.

إن آية آل عمران على تقدير مُضاف محذوف، أي عَرْضها مثل عَرْض السماوات والأرض، وقد جاء في آية الحديد ما يقوم مَقام هذا المضاف وهو كاف التشبيه وإن عبّر في آية الحديد بالإفراد ﴿ٱلسَّمَآءِ﴾ فالمُراد الجمع، كذلك الشأن بالنسبة للفظ الأرض. يُقال: السماوات السبع والأَرضون، ولم يأت هذا الجمع في القرآن[1].

الآية السادسة عشرة:

قوله تعالى: ﴿أُوْلَـٰٓئِكَ جَزَآؤُهُم مَّغْفِرَةٌ مِّن رَّبِّهِمْ وَجَنَّـٰتٌ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَـٰرُ خَـٰلِدِينَ فِيهَا ۚ وَنِعْمَ أَجْرُ ٱلْعَـٰمِلِينَ﴾ الآية: (136).

وقال في سورة العنكبوت: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ لَنُبَوِّئَنَّهُم مِّنَ ٱلْجَنَّةِ غُرَفًا تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَـٰرُ خَـٰلِدِينَ فِيهَا ۚ نِعْمَ أَجْرُ ٱلْعَـٰمِلِينَ﴾ الآية: (58)...

زيادة حرف العطف (الواو) في (ونعم) في آية آل عمران، وحذفه من آية العنكبوت.

وقع في آية آل عمران ذكر الجزاء مُفصّلاً معطوفاً: ﴿جَزَآؤُهُم...﴾ ناسبه عطف جملة الممدوح بها الجزاء فقِيل: ﴿وَنِعْمَ أَجْرُ ٱلْعَـٰمِلِينَ﴾.

وأما في آية العنكبوت فلم يرد الجزاء مُفصّلاً، ولا وقع فيه عطف، فجاءت جملة المدح غير معطوفة لتناسب النظم[2].

الآية السابعة عشرة:

قوله تعالى: ﴿هُمْ لِلْكُفْرِ يَوْمَئِذٍ أَقْرَبُ مِنْهُمْ لِلْإِيمَـٰنِ ۚ يَقُولُونَ بِأَفْوَٰهِهِم مَّا لَيْسَ فِى قُلُوبِهِمْ ۗ وَٱللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يَكْتُمُونَ﴾ من الآية: (167).

وقال في سورة الفتح: ﴿سَيَقُولُ لَكَ ٱلْمُخَلَّفُونَ مِنَ ٱلْأَعْرَابِ شَغَلَتْنَآ أَمْوَٰلُنَا وَأَهْلُونَا فَٱسْتَغْفِرْ لَنَا ۚ يَقُولُونَ بِأَلْسِنَتِهِم مَّا لَيْسَ فِى قُلُوبِهِمْ ۚ﴾ من الآية: (11).

---

(1) انظر: **ملاك التأويل**، ج1، ص316 وما بعدها.

(2) انظر: المصدر السابق.

وَرَدَ في آية آل عمران لفظ ﴿بِأَفْوَٰهِهِمْ﴾ وفي سورة الفتح لفظ ﴿بِأَلْسِنَتِهِم﴾؛ لأن الآية الأُولى تحدثت عن المُنافقين الذين استحكم فيهم النفاق، حتى أصبح سَجيّة لهم كعبد الله بن أُبَي وأمثاله، الذين ذكروا أموراً في غزوة أُحُد تُنبئ عن نفاقهم فكان لفظ الأفواه مناسباً لذلك الاستخدام.

وأما الآية الثانية فأخبرت عن بعض الأعراب الذين لم يتمكّن الإيمان في قلوبهم، ولم ينافقوا؛ فكان التعبير بالألسنة مناسباً لحالهم، وأنه على خِلاف حال المنافقين[1].

الآية الثامنة عشرة:

قوله تعالى: ﴿فَإِن كَذَّبُوكَ فَقَدْ كُذِّبَ رُسُلٌ مِّن قَبْلِكَ جَآءُو بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَٱلزُّبُرِ وَٱلْكِتَٰبِ ٱلْمُنِيرِ﴾ الآية: (184).

وقال في سورة فاطر: ﴿وَإِن يُكَذِّبُوكَ فَقَدْ كُذِّبَتْ رُسُلٌ مِّن قَبْلِكَ ۚ وَإِلَى ٱللَّهِ تُرْجَعُ ٱلْأُمُورُ﴾ الآية: (4).

وقال في هذه سورة أيضاً: ﴿إِنَّآ أَرْسَلْنَٰكَ بِٱلْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا ۚ وَإِن مِّنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ﴾ الآية: (25).

وَرَدَ في آية آل عمران لفظ ﴿كُذِّبَ﴾ وفي الآية الأُولى من فاطر لفظ ﴿كُذِّبَتْ﴾ وفي الموضعين جاء لفظ ﴿رُسُلٌ﴾ نائب فاعل وهو جمع تكسير، يجوز فيه الوجهان التنكير والتأنيث.

جاء في آية آل عمران حرف الجر (الباء) مرة واحدة، وفي آية فاطر الثانية جاء مكرّراً ثلاث مرات، لأن سورة فاطر مكِّية، وكان تكذيب المُشركين أشد، فاحتاجوا إلى التأكيد على ما جاء به الرُّسل. وأما سورة آل عمران فمدنية، وقد تمّ النصر للمؤمنين في غزوة بدر، ثم أصابهم قرح الهزيمة في غزوة أُحُد، فجاء الإخبار عما جاءت به الرُّسل بدون تأكيد[2].

---

(1) انظر: المصدر السابق، ج1، ص324.

(2) انظر: **البرهان في متشابه القرآن**، هـ1، س5، ص125.

الآية التاسعة عشرة:

قوله تعالى: ﴿وَإِن تَصۡبِرُواْ وَتَتَّقُواْ فَإِنَّ ذَٰلِكَ مِنۡ عَزۡمِ ٱلۡأُمُورِ﴾ من الآية: (186).

وقال في سورة لقمان: ﴿وَٱصۡبِرۡ عَلَىٰ مَآ أَصَابَكَۖ إِنَّ ذَٰلِكَ مِنۡ عَزۡمِ ٱلۡأُمُورِ﴾ الآية: (17). وقال في سورة الشورى: ﴿وَلَمَن صَبَرَ وَغَفَرَ إِنَّ ذَٰلِكَ لَمِنۡ عَزۡمِ ٱلۡأُمُورِ﴾ الآية: (43).

زيدت (اللام) في خبر إن ﴿لَمِنۡ عَزۡمِ ٱلۡأُمُورِ﴾ في آية الشورى، وحُذفت من آيتي آل عمران ولُقمان.

الآيات الثلاث اختتمت بالتأكيد بحرف (إن) غير أن آية الشورى زِيدت تأكيداً آخر وهو حرف الابتداء (اللام) لأنها وَرَدَت في سِياق الصبر على الظلم، وكفّ النفس عن الانتقام مع القُدرة عليه، وهذا ما لا يَقدر عليه إلا أُولُو العزم.

أما آيتا آل عمران ولُقمان، ففي سِياق الصبر العام كالصبر على الطاعة أو المرض أو ما يقوله أعداء الإسلام من الطعن في الدِّين، والافتراء على رسوله ﷺ.. الخ[1]. فلذا لم يَحْتَج إلى التأكيد باللام.

الآية العشرون:

قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ مُلۡكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۗ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٌ﴾ الآية: (189).

وقال في آخر سورة المائدة: ﴿لِلَّهِ مُلۡكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَمَا فِيهِنَّۚ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرُۢ﴾ الآية: (120).

(1) انظر: **تفسير روح المعاني للألوسي**، ج4، ص147.

زِيد حرف العطف (الواو) في ﴿وَلِلَّهِ﴾ في آية آل عمران وحُذف من آية المائدة لأن آية آل عمران معطُوفة على ما قبلها فناسب مجيء الواو. وآية المائدة جملة استئنافية لا تحتاج إليه.

وَرَدَ لفظ ﴿وَمَا فِيهِنَّۚ﴾ في آية المائدة، وحُذف من آية آل عمران حيث غلّب جانب العُقلاء على غير العُقلاء، ليدخل تحت طائلة قدرته -تعالى- عيسى وأمه مريم عليهما السلام اللّذان عُبِدَا من دون الله، وكذلك الأوثان والأصنام. وفيه إشارة إلى أن الجميع مُسخَّرون في قبضته وقُدرته، وأنهم مُتساوون في استحالة الرُّبوبية، وإلى الحطّ من قَدَرِ تلك الآلهة التي تعبد من دونه تعالى[1].

جاء التعبير بالاسم الظاهر ﴿وَٱللَّهُ﴾ في آية آل عمران، وبالضمير ﴿وَهُوَ﴾ في آية المائدة.

والإظهار في آية آل عمران في مقام الإضمار لتربية المهابة من سلطانه وجبروته -تعالى- مع الإشعار بمناط الحكم.

ومجيء الضمير في آية المائدة مُراعاة للأصل[2]، وهو تقديم الإضمار بعد الإظهار.

ثانياً: سورة النساء

الآية الأُولى:

قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفۡسٖ وَٰحِدَةٖ وَخَلَقَ مِنۡهَا زَوۡجَهَا وَبَثَّ مِنۡهُمَا رِجَالٗا كَثِيرٗا وَنِسَآءٗۚ﴾ من الآية: (1).

وقال في سورة الأعراف: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفۡسٖ وَٰحِدَةٖ وَجَعَلَ مِنۡهَا زَوۡجَهَا لِيَسۡكُنَ إِلَيۡهَاۖ﴾ من الآية: (189).

(1) انظر: **التفسير الكبير للفخر الرازي**، م6، ج12، ص147؛ **وروح المعاني**، ج7، ص73.
(2) انظر: **روح المعاني**، ج4، ص152، وج7، ص73.

وقال في سورة الزمر: ﴿خَلَقَكُمْ مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾ من الآية: (6).

في آية النساء وَرَدَ لفظ ﴿خَلَقَ﴾، وفي آيتي الأعراف والزمر وَرَدَ لفظ ﴿جَعَلَ﴾.

جاء الفعل ﴿جَعَلَ﴾ معطوفاً بحرف العطف الواو في آية الأعراف، وبحرف العطف (ثم) في آية الزمر.

التعبير بالفعل ﴿خَلَقَ﴾ في آية النساء إشارة إلى أن حواء خُلقت من آدم. أما في آيتي الأعراف والزمر فجاء التعبير بالفعل ﴿جَعَلَ﴾ لأن المقصود جعل الأُنثى زوجاً للذكر، لا الإخبار عن كون الله خَلَقَها؛ لأن ذلك قد عُلم من قوله: ﴿خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾.

وفي آية الزمر جعل العطف بحرف (ثم) الدال على التراخي؛ لأنها سِيقت للاستدلال على وَحدانية الله وإبطال الشرك.

وأما آية الأعراف فسِيقت للامتنان على الناس بنعمة الإيجاد، فَذُكِر الأصلان للناس معطوفاً أحدهما على الآخر بحرف التشريك في الحكم، وهو حرف (الواو)[1].

الآية الثانية:

قوله تعالى: ﴿وَلَا تَنكِحُواْ مَا نَكَحَ ءَابَآؤُكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَۚ إِنَّهُۥ كَانَ فَٰحِشَةً وَمَقْتًا وَسَآءَ سَبِيلًا﴾ الآية: (22).

وقال في سورة الإسراء: ﴿وَلَا تَقْرَبُواْ ٱلزِّنَىٰٓۖ إِنَّهُۥ كَانَ فَٰحِشَةً وَسَآءَ سَبِيلًا﴾ الآية: (32).

زِيد لفظ ﴿مَقْتًا﴾ في آية النساء، وحُذف من آية الإسراء.

(1) انظر: **تفسير التحرير والتنوير**، ج9، ص210-211، ج23، ص331.

وسرّ هذه الزيادة أن مُتزوج امرأة أبيه فعل رذيلة يُمقت فاعلها ويُشنأ، وتمجّها الطِّباع السليمة وتستحقرها، فوُصفت فعلته بالمَقْت، وساوت الزنى فيما وراء ذلك[1].

مقته: أبغضه، فهو مَقيت وممقوت، و (المَقْتُ) كان في الجاهلية أن يتزوج الرجل امرأة أبيه[2].

الآية الثالثة:

قوله تعالى: ﴿فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِن كُلِّ أُمَّةٍۭ بِشَهِيدٍ وَجِئْنَا بِكَ عَلَىٰ هَٰٓؤُلَآءِ شَهِيدًا﴾ الآية: (41).

وقال في سورة النحل: ﴿وَيَوْمَ نَبْعَثُ فِى كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا عَلَيْهِم مِّنْ أَنفُسِهِمْ ۖ وَجِئْنَا بِكَ شَهِيدًا عَلَىٰ هَٰٓؤُلَآءِ ۚ﴾ من الآية: (89).

قدّم لفظ ﴿عَلَىٰ هَٰٓؤُلَآءِ﴾ وأخّر لفظ ﴿شَهِيدًا﴾ في آية النساء، وحصل العكس في آية النحل.

أخّر لفظ ﴿شَهِيدًا﴾ في آية النساء لأنها رأس آية، لمُراعاة فواصل الآية: ﴿عَظِيمًا﴾ ﴿شَهِيدًا﴾ ﴿حَدِيثًا﴾.

وأما آية النحل فلم تكن رأس آية، لتُراعي فواصل الآية: ﴿يُفْسِدُونَ﴾ ﴿لِلْمُسْلِمِينَ﴾ ﴿تَذَكَّرُونَ﴾.

الآية الرابعة:

قوله تعالى: ﴿فَٱمْسَحُوا۟ بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَفُوًّا غَفُورًا﴾ من الآية: (43).

---

(1) انظر: **ملاك التأويل**، ج1، ص340 وما بعدها.

(2) **مختار الصحاح للرازي**، ص629.

وقال في سورة المائدة: ﴿فَٱمۡسَحُواْ بِوُجُوهِكُمۡ وَأَيۡدِيكُم مِّنۡهُۚ مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجۡعَلَ عَلَيۡكُم مِّنۡ حَرَجٖ﴾ من الآية: (6).

زيادة لفظ ﴿مِّنۡهُۚ﴾ في آية المائدة، وحذفه من آية النساء.

وهي لمزيد البيان، واختصَّت آية المائدة بذلك؛ لتأخرها في ترتيب التِّلاوة، ولمّا تقدّم فيها من تفصيل الوُضوء وواجباته، نَاسب ذكر واجبات التيمُّم بقوله ﴿مِنۡهُۚ﴾[1].

الآية الخامسة:

قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغۡفِرُ أَن يُشۡرَكَ بِهِۦ وَيَغۡفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُۚ وَمَن يُشۡرِكۡ بِٱللَّهِ فَقَدِ ٱفۡتَرَىٰٓ إِثۡمًا عَظِيمًا﴾ الآية: (48).

وقال في هذه السورة أيضاً: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغۡفِرُ أَن يُشۡرَكَ بِهِۦ وَيَغۡفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُۚ وَمَن يُشۡرِكۡ بِٱللَّهِ فَقَدۡ ضَلَّ ضَلَٰلَۢا بَعِيدًا﴾ الآية: (116).

اختلف اختتام الآيتين؛ ففي الأولى ﴿فَقَدِ ٱفۡتَرَىٰٓ إِثۡمًا عَظِيمًا﴾، وفي الآية الثانية ﴿فَقَدۡ ضَلَّ ضَلَٰلَۢا بَعِيدًا﴾.

لأن الآية الأُولى سِيقت في شأن اليهود الذين افتروا على الله الكذب، وحرّفوا الكَلِم عن مواضعه، فناسب الاختتام بالافتراء والإثم العظيم.

وأما الآية الثانية فنزلت في مُنافقي العرب، وما صدر عنهم من مُحاولة ترويج الباطل على رسول الله ﷺ فكان ضَلَالهم بعيداً[2].

الآية السادسة:

قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمۡ تَعَالَوۡاْ إِلَىٰ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَإِلَى ٱلرَّسُولِ رَأَيۡتَ ٱلۡمُنَٰفِقِينَ يَصُدُّونَ عَنكَ صُدُودٗا﴾ الآية: (61).

---

(1) انظر: **ملاك التأويل**، ج1، ص344؛ و**كشف المعاني**، ص138.

(2) انظر: **ملاك التأويل**، ج1، ص347 وما بعدها؛ و**البرهان**، ص156؛ و**درة التنزيل**، ص80.

وقال في سورة المائدة: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْاْ إِلَىٰ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَإِلَى ٱلرَّسُولِ قَالُواْ حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ ءَابَآءَنَآۚ أَوَلَوْ كَانَ ءَابَآؤُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ شَيْـًٔا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾ الآية: (104).

اختلف اختتام الآيتين، فآية النساء اختتمت بقوله: ﴿رَأَيْتَ ٱلْمُنَٰفِقِينَ يَصُدُّونَ عَنكَ صُدُودًا﴾، وآية المائدة اختتمت بقوله: ﴿قَالُواْ حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ ءَابَآءَنَآۚ﴾.

لأن آية النساء سِيقت بشأن المُنافقين الذين أبوا التحاكم إلى رسول الله ﷺ وأَعْرضوا عن ذلك، وفَضّلوا التحاكم إلى غيره من الطواغيت، فناسب اختتامها بالإعراض الشديد.

أما آية المائدة فتتحدَّث عن مُشركي العرب، وما ارتكبوه من حماقات الجاهلية من البَحِيرة والوصيلة والحامي، التي وجدوا آباءهم مُفضّلين ذلك عن التحاكم إلى ما أنزل الله على لسان نبيه ﷺ، فناسب نفي العلم والهداية عنهم.

وقد أخطأ صاحب ملاك التأويل وشاركه المحقّق حيث حذف من آية المائدة لفظ ﴿وَإِلَى ٱلرَّسُولِ﴾ وبنى على ذلك حكماً بقوله: «فدعوا الله ففيه الحكم الفصل»...[1].

البَحِيرة: إذا ولدت الناقة عشرة أبطن، شقوا أذنها، فيُسَيِّبونها فلا تُركب ولا يُحمل عليها.

الوصيلة: إذا ولدت الشاة ذكراً وأنثى قالوا: وصلت أخاها، فلا يذبحون أخاها من أجلها.

الحامي: هو الفحل إذا ضرب عشرة أبطن، كان يقال: حمى ظهره فلا يُركب[2].

(1) انظر: **ملاك التأويل**، ج1، ص349، وما بعدها.

(2) **المفردات في غريب القرآن**، ص133، 525، 37.

الآية السابعة:

قوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلۡنَآ إِلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ بِٱلۡحَقِّ لِتَحۡكُمَ بَيۡنَ ٱلنَّاسِ بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُۚ وَلَا تَكُن لِّلۡخَآئِنِينَ خَصِيمٗا﴾ الآية: (105).

وقال في سورة الزمر: ﴿إِنَّآ أَنزَلۡنَآ إِلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ بِٱلۡحَقِّ فَٱعۡبُدِ ٱللَّهَ مُخۡلِصٗا لَّهُ ٱلدِّينَ﴾ الآية: (2).

وقال في هذه السورة أيضاً ﴿إِنَّآ أَنزَلۡنَا عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ لِلنَّاسِ بِٱلۡحَقِّۖ فَمَنِ ٱهۡتَدَىٰ فَلِنَفۡسِهِۦۖ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيۡهَاۖ وَمَآ أَنتَ عَلَيۡهِم بِوَكِيلٍ﴾ الآية: (41).

وَرَدَ لفظ ﴿إِلَيۡكَ﴾ في آيتي النساء والزمر الأولى، ولفظ ﴿عَلَيۡكَ﴾ في آية الزمر الثانية زيادة لفظ ﴿لِلنَّاسِ﴾ في آية الزمر الثانية، وحذفه من الآيتين الأُخريين. المنزل على الأنبياء مُنتمٍ إليهم، فذلك صحّت (إلى)، إلا أن (على) على أصلها إذا قُصد الإيضاح بالمعنى، بأن تُستعمل فيمن نزل الوحي عليه، وشركة الأُمة في اللفظ مجاز لا حقيقة[1].

وزيادة لفظ ﴿ٱلنَّاسِ﴾ في الآية الثانية من الزمر لتُناسب ما بعدها. والمعنى: أنزلنا عليكم الكتاب لهداية الناس، فمن اهتدى فلنفسه، ومن انحرف وضلّ فإنما يضل عليها. ولم يُرَدْ هذا المعنى في الآيتين الأخريين، فحذف لفظ ﴿ٱلنَّاسِ﴾.

الآية الثامنة:

قوله تعالى: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصۡلِهِۦ جَهَنَّمَۖ وَسَآءَتۡ مَصِيرًا﴾ الآية: (115).

وقال في سورة الأنفال: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمۡ شَآقُّواْ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥۚ وَمَن يُشَاقِقِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَإِنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلۡعِقَابِ﴾ الآية: (13).

وقال في سورة الحشر: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمۡ شَآقُّواْ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥۖ وَمَن يُشَآقِّ ٱللَّهَ فَإِنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلۡعِقَابِ﴾ الآية: (4).

---

(1) انظر: **درة التنزيل**، ص36.

وَرَدَ في آية الحَشر لفظ ﴿يُشَآقِّ﴾ بإدغام المثلين، وفي آيتي النساء والأنفال بفكّ الإدغام.

وفي حالة إدغام المثلين ومجيء الفعل ساكناً يجوز الوَجْهان: الفكّ والإدغام، وحركة القاف في الأفعال الثلاثية عارضة لمناسبة التقاء الساكنين[1].

الآية التاسعة:

قوله تعالى: ﴿وَأُحْضِرَتِ ٱلْأَنفُسُ ٱلشُّحَّ وَإِن تُحْسِنُواْ وَتَتَّقُواْ فَإِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا﴾ الآية: (128).

وقال بعدها مباشرة: ﴿وَلَن تَسْتَطِيعُوٓاْ أَن تَعْدِلُواْ بَيْنَ ٱلنِّسَآءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلَا تَمِيلُواْ كُلَّ ٱلْمَيْلِ فَتَذَرُوهَا كَٱلْمُعَلَّقَةِ وَإِن تُصْلِحُواْ وَتَتَّقُواْ فَإِنَّ ٱللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾ الآية: (129).

جاء في الآية الأُولى لفظ ﴿وَإِن تُحْسِنُواْ وَتَتَّقُواْ﴾، وجاء في الآية الثانية لفظ ﴿تُصْلِحُواْ﴾ بدلاً من ﴿تُحْسِنُواْ﴾.

لأن الآية الأُولى فيما بين المرأة وزوجها، فإن خافت منه، وأرادت تألّفه وبقاءها في عِصْمته، فلها أن تتنازل له عن شيء من حُقوقها، وندب كلّاً منهما إلى الإحسان والتقوى، والزوج أخصّ بذلك.

أما الآية الثانية فدعوة إلى العدل بين الزَّوجات، ما استطاعوا إلى ذلك سبيلا، وألّا يتركوها لا مُمسَكة ولا مُطلّقة، فلهذا وَرَدَ لفظ (الإصلاح) هنا؛ لأنه سبحانه خبير بأمور العباد الظاهرة منها والباطنة[2].

---

(1) انظر: **التبيان في إعراب القُرآن للعكبري**، ج1، تح: علي محمد البجاوي، دار الشام للتراث، بيروت - لبنان، ص390.

(2) انظر: **درة التنزيل**، ص81؛ **وملاك التأويل**، ج1، ص354 وما بعدها.

الآية العاشرة:

قوله تعالى: ﴿وَإِن تَكْفُرُواْ فَإِنَّ لِلَّهِ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِۚ وَكَانَ ٱللَّهُ غَنِيًّا حَمِيدًا﴾ من الآية: (131).

وقال في هذه السورة أيضاً: ﴿وَلِلَّهِ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِۚ وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ وَكِيلًا﴾ الآية: (132).

ما السر في اختلاف اختتام الآيتين؟

الآية الأُولى اختتمت بقوله تعالى: ﴿وَكَانَ ٱللَّهُ غَنِيًّا حَمِيدًا﴾، والآية الثانية اختتمت بقوله: ﴿وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ وَكِيلًا﴾.

لأن الآية الأُولى تتضمن معنى قوله تعالى: ﴿إِن تَكْفُرُواْ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَنِيٌّ عَنكُمْۖ﴾[1] أي: أنتم مُحتاجون إلى طاعته، ولن تضره معصيتكم لأنه مالك السماوات والأرض، وعمّ بعطائه المُستحقَّ وغيرَهُ لعظيم جوده وغناه، أما الآية الثانية، فإنه لما كان المعنى أنه دائم القدرة، أخبر أن ما يحفظه مما في السماوات وما في الأرض من يكتفي به حافظاً؛ إذ مُلكه عليه دائم، وتدبيره عليه قائم[2].

الآية الحادية عشرة:

قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُونُواْ قَوَّٰمِينَ بِٱلْقِسْطِ شُهَدَآءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰٓ أَنفُسِكُمْ﴾ من الآية: (135).

وقال في سورة المائدة: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُونُواْ قَوَّٰمِينَ لِلَّهِ شُهَدَآءَ بِٱلْقِسْطِۖ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَـَٔانُ قَوْمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعْدِلُواْۚ﴾ من الآية: (8).

قدّم لفظ ﴿بِٱلْقِسْطِۚ﴾ في آية النساء، وأخّر في آية المائدة.

لأن آية النساء وَرَدَت عقب آيات مبنية على الأمر بالعدل، كآيات القضاء

(1) سورة الزمر، من الآية: 7.

(2) انظر: **درة التنزيل**، ص83.

في الحقوق، وأحكام المُعاملة بين الرجال والنساء، فكان أمر العدل أهم؛ فلذلك قدّم لفظ (القِسط) وهو بمعنى العدل.

وأما آية المائدة فهي واردة بعد التذكير بميثاق الله، فكان المقام الأول للحضّ على القيام لله، أي الوفاء له بعهودهم له، فناسب قوله: ﴿قَوَّٰمِينَ لِلَّهِ﴾ ثم أتبع بما بُني على ذلك من الشهادة بالقسط[1].

الآية الثانية عشرة:

قوله تعالى: ﴿إِن تُبْدُواْ خَيْرًا أَوْ تُخْفُوهُ أَوْ تَعْفُواْ عَن سُوٓءٍ فَإِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَفُوًّا قَدِيرًا﴾ الآية: (149).

وقال في سورة الأحزاب: ﴿إِن تُبْدُواْ شَيْـًٔا أَوْ تُخْفُوهُ فَإِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا﴾ الآية: (54).

وَرَدَ في آية النساء لفظ ﴿خَيْرًا﴾ وفي آية الأحزاب لفظ ﴿شَيْـًٔا﴾.

خصّ لفظ الخير في آية النساء؛ لأنه مُقابل السوء الوارد في الآية التي قبلها في قوله تعالى: ﴿لَّا يُحِبُّ ٱللَّهُ ٱلْجَهْرَ بِٱلسُّوٓءِ مِنَ ٱلْقَوْلِ إِلَّا مَن ظُلِمَ﴾[2].

والمعنى: لا يُحب الله أن يجهر بالقول السيء غير المظلوم، بأن يدعو على من ظلمه، أو يجزيَ بظلمه له...

أما في آية الأحزاب فلأن قبلها تحذيراً من إضمار ما لا يَحْسُنُ إظهارُه في قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ يَعْلَمُ مَا فِى قُلُوبِكُمْ﴾[3] وقوله: ﴿وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَٰعًا فَسْـَٔلُوهُنَّ مِن وَرَآءِ حِجَابٍ ذَٰلِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنَّ﴾[4].

---

(1) انظر: **ملاك التأويل**، ج1، ص354 وما بعدها، **والتحرير والتنوير**، ج6، ص134-135.

(2) سورة النساء، من الآية: 148.

(3) سورة الأحزاب، من الآية: 51.

(4) سورة الأحزاب، من الآية: 53.

فاقتضى هذا المكان العُموم كأن قال: إن تُبدوا مما حذّرتكم شيئاً أو تخفوه فإن الله كان بكل شيء عليماً[1].

الآية الثالثة عشرة:

قال تعالى: ﴿يَٰٓأَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ لَا تَغۡلُواْ فِي دِينِكُمۡ وَلَا تَقُولُواْ عَلَى ٱللَّهِ إِلَّا ٱلۡحَقَّۚ﴾ من الآية: (171).

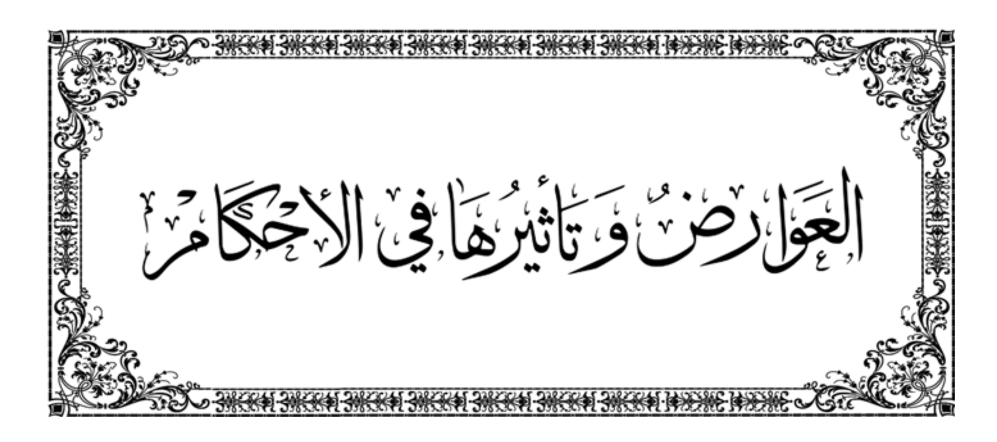
وقال في سورة المائدة: ﴿قُلۡ يَٰٓأَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ لَا تَغۡلُواْ فِي دِينِكُمۡ غَيۡرَ ٱلۡحَقِّ﴾ من الآية: (77).

في آية النساء وَرَدَ لفظ ﴿إِلَّا﴾ وفي آية المائدة وَرَدَ لفظ ﴿غَيۡرَ﴾ مع إثبات جملة ﴿وَلَا تَقُولُواْ عَلَى ٱللَّهِ﴾ وحذفها من آية المائدة.

مجيء لفظ ﴿وَلَا تَقُولُواْ...﴾ ناسب ﴿إِلَّا ٱلۡحَقَّۚ﴾؛ والمعنى: لا تذكروا أو لا تعتقدوا إلا القول الحق، ولما حذف من آية المائدة جاء ﴿غَيۡرَ ٱلۡحَقِّ﴾ لمناسبة ما سبقه بمعنى: لا تجاوزوا الحدّ[2].

(1) انظر: **درة التنزيل**، ص86.

(2) انظر: **روح المعاني** للألوسي، ج5، ص24.



العَوارِضُ وَتأثيرُها في الأحْكام

د. جمال عزّ الدّين محمّد الغرياني
جامعة طرابلس - ليبيا

مقدمة:

الحمد لله الذي أنزل على عَبْده الكتاب ولم يجعل له عِوَجاً، والصلاة والسلام على سيدنا محمد بن عبد الله وعلى آله وصحبه، ومن انتهج نهجه واتبع خُطاه إلى يوم الدِّين.

وبعد:

فمن بين المواضيع المُهمة التي تنبغي الإشارة إليها وإلقاء الضَّوء عليها «العَوَارض وتأثيرها في الأحكام»، هذا المفهوم الذي يعني ملاحظة ما يحيط بالفعل من توابع ومُلابسات وعوارض مُختلفة ومدى تأثيرها في مجرى الأحكام؛ ضماناً لتحقيق أنفع المقاصد وأرفعها، ويتمّ ذلك على صعيدين:

الأول: عند عملية استنباط الأحكام؛ لتتمّ وَفْق مقاصد الشرع.

الثاني: عند التطبيق في حال تغير الواقع بما يشتمل عليه من أحوال وظروف مختلفة.

ومن شأن الاهتمام بذلك إظهار ما يتمتع به الفقه الإسلامي من عناية بالواقع، وعدم الانقطاع عنه في سائر التصرُّفات، بوصفه فقهاً ينهج نهجاً عملياً بعيداً عن المناهج النظرية المصبوغة بصبغة التكلّف.

ومن بين الثمار المرجو قطافها من دراسة مثل هذه المواضيع العلم بأن الحكم الفقهي ليس قوالب جامدة، تفصل الإنسان عن محيطه، إلى جانب أنه تنعدم بغيابه الحكمة في الأمر والنهي، إضافة إلى أنه بتفعيله تُلغى الهُوّة التي استفحل أمرها بمرور الزمن بين هدي الشرع والواقع العملي.

والحاجة التي دعت إلى بيان تأثير العارض ومدى أهميته هو ما نراه من الفتاوى التي تملأ الفضاء والكون، وتتجاهل الواقع بما يحتويه من عوارض تكون شديدة التأثير في الأحكام.

وقصدت من هذه الدراسة إلقاء الضوء على بعض ما يتعلّق بذلك، وقسمتها إلى تمهيد وثلاثة مباحث:

المبحث الأول: مفهوم العَوَارض، والدليل على اعتبارها.

المبحث الثاني: مكانة العَوَارض، والفائدة من اعتبارها.

المبحث الثالث: خصّصته لدراسة العَوَارض المُؤثّرة وغير المُؤثّرة، وذلك في النقاط الآتية:

أقسام العارض: الأحكام المُتأثّرة بالعارض وغير المُتأثّرة - العَوَارض وعلاقة الكلّي بالجزئي - أشكال تأثير العارض - أنواع العَوَارض المُؤثّرة - العارض الطبعي والشرعي - أنواع الأحكام التي ينقل إليها العارض - العَوَارض غير المُؤثّرة.

تمهيد:

الأحكام الفقهية للفُروع المُختلفة مُتفرّعة عن الفهم الأُصولي للخطاب المُستند إلى مفاهيم أساسية متعدّدة ينبغي ضبطها وفهمها وإدراك العلاقة الرابطة بينها.

ومن بين المفاهيم الأساسية في الفكر الأُصولي ثُنائية الأصلي والتبعي، تلك الثُّنائية المُسيطرة على أشياء كثيرة في هذا الفكر، منها: الحقيقة والمجاز، والمنطوق والمفهوم، والكلي والجزئي، والدلالة الحقيقية والدلالة الإضافية وغيرها. فما من تقسيم ثُنائي في هذا الفكر إلا وروح ثُنائية الأصلي والتبعي تستوعبه، وهي ثُنائية بالغة الأهمية، وذات مكانة كبيرة يتعدّى مجالها ما ذُكر لينسحب على الأحكام الشرعية، بل والأدلة الشرعية نفسها في تقسيمها إلى أدلة أصلية وأُخرى تابعة.

وإذا كان القُرآن الكريم هو أصل الأدلة الذي يظهر تأسس باقي الأدلة عليه، فإن من الأدلة التي تظهر تابعيتها فيما نحن فيه دليلَ الاستحسان الذي يقوم الأمر فيه على مُلاحظة الحكم الثابت بالأدلة ذات الاقتضاء الأصلي وإبطال مُوجبها؛ نظراً لوجود عارضٍ ما يستوجب ذلك، وذلك يستوجب علينا إحكامَ الربط بين طرفي هذه الثنائية إحكاماً دقيقاً.

وإذا كان للأصلي والتبعي هذه المكانة، فإنه ولا شكّ يصلح أن يكون أساساً ومُنطلقاً لدراسات وبُحوث كثيرة في الميادين اللُّغوية والأُصولية والمقاصدية والفِقهية جميعاً.

والميدان الفقهي الأُصولي هو من أوسع تلك الميادين التي تظهر فيها هذه الثُّنائية، ونستعين بالله ونعتمد عليه في إلقاء بعض ما يتعلّق بذلك في دراسة مُتواضعة للعوارض ومدى تأثيرها في الأحكام الشرعية.

المبحث الأول: مفهوم العَوَارض:

ماهيتها: تعرّض الأُصوليون لبعض ما يتعلّق بهذا المفهوم في باب الاجتهاد عند حديثهم عن تحقيق المناط، وفي مباحث العِلَّة في القياس عند تعرّضهم للفرق بوصفه من قوادح العِلَّة.

ففي باب الاجتهاد عند حديث الشاطبي(1) عن تحقيق المناط الذي يُعْنَى به تدقيقُ النظر في تعيين محلّ الحكم، بيّن - لضمان بلوغ الأحكام مقاصدها - أنه لا بد منه فيما يخصّ كلّ ناظر وحاكم، بل فيما يتعلّق بكل مكلّف في نفسه؛ لأنه لو لم يكن، لم تتنزّل الأحكام الشرعية على أفعال المكلّفين إلا في الذِّهن، بوصفها مُطلقات وعُمومات، بعكس الأفعال التي لا تقع في الوجود إلا مشخّصة.

وبَيّنٌ أنه يجب تجديد النظر إلى المحالّ في كل عملية اجتهادية؛ لأن كل صُورة هي نازلة مُستأنفة في نفسها لم يتقدّم لها نظير في نفس الأمر أو بالنسبة لنا. وعليه فإنه يجب أن تتحمّل كل نفس من أحكام النصوص ما يليق بها في وقت دون وقت، وحال دون حال، وما تتميّز به النُّفوس بعضها من بعض، إذ إنها ليست في قبول الأعمال الخالصة على وزان واحد؛ لتأثّر كلٍّ منها بعوارض قد لا يتأثّر بها غيرها.

ولم أَرَ من ضبط حقيقة هذا المفهوم ووضّح ماهيته، إلا أنه من خلال دراسة الفروع الفقهية والجزئيات الشرعية ومُلاحظتها في العقائد والعبادات والمُعاملات التي يُمكن الاصطلاح على تسميتها بـ «**محالّ تأثيرات العَوَارض**» نستطيع أن نحدِّد ماهيته بذكر حدٍّ قد لا يسلم من نقصٍ يُعدّ به غيرَ جامع ولا مانع، أو غير ذلك مما يقدح في الحدود، فنقول:

العَوَارض هي: «**الاعتبارات التي تَلوح في أحوال الأشياء، فتمنع من اطّراد**

(1) **الموافقات**، ج4، ص89-94؛ وانظر: **روضة الناظر وجنة المناظر**، ص248.

ما عُدَّت عارضاً فيه، وتُغَيِّر حُكمه بحسب ما يتجدّد من مقصد فيه، والبناء على وفق ذلك».

يقصد بـ «**الاعتبارات التي تلوح في أحوال الأشياء**» الظُّروف والمُلابسات والصِّفات والأحوال التي تحيط بموارد الأحكام التي هي الأفعال الصادرة عن المُكلّفين.

و«**تمنع من اطّراد ما عُدَّت عارضا فيه**» أي تمنع من اطّراد الحُكم في المحلّ الذي عُدَّ العارض فيه، فإذا تحقّقت مَفسدة مُساوية أو راجحة بفعل عوارض طارئة صار من الواجب:

أن «**تَغَيُّرُ حكمه بحَسَب ما يتجدّد من مقصد فيه**»؛ **لأن عدم اعتبار ذلك يُخالف مقصد الشارع، بل ويُناقضه؛ لأن تطبيق الأحكام الشرعية مُلاحظ فيه سلامة النتائج والمآلات التي تَؤول إليها الأحكام، ويجب «البناء على وفق ذلك» باختيار الحكم المُناسب الذي يقتضيه وجود تلك العَوَارض.**

وهذا يستدعي التعرّف على فقه المآل العام الذي يُعْنَى بالتعرّف على مقصد الشارع العام وفي الأحكام الجزئية المُختلفة، وفقه المآل الخاص[1] الذي يُعْنَى بالكشفِ عن هذا المقصد والتحقّقِ من وجوده في الحادثة محلّ النظر، حتى إذا ما عدم فيها وتحقّقت مَفسدة مُساوية أو راجحة بفعل عوارض طارئة لم تتناولها الأحكام المنصوصة صار من الواجب: ضبط تلك التصرفات بإعطائها الحكم المناسب الذي يستدعيه ذلك النظر.

(1) فقه المآل الخاص: هو مُصطلح عندي للدلالة على ذلك «المآل الذي اعتبر الشارع مُلاحظته عند اطّراد القاعدة والحكم الأصلي فيما إذا ترتّب مآل مناقض للمقصد المراعي لذلك الحكم بفعل ما احتفّ بفعل المُكلف من التوابع الإضافية»، أو بعبارة أُخرى هو «العلم الذي تتمّ به مُراقبة الأعمال المطلوبة إذا أَدَّت إلى نتائج منهي عنها»، ويتمّ ذلك بآليات الاستحسان وسدّ الذرائع ومنع الحِيَل، ويُقابله فقه المآل العام «الذي يُعنى بمعرفة الأثر المترتّب على تشريع الأحكام وامتثالها من جلب المصالح ودرء المفاسد». وهو وقسيمه يتفرّعان عن «فقه المآل» وقُمت بدراسته في رسالة دكتوراه تحت عنوان: «الاستحسان وعلاقته بفقه المآل».

فالأحكام المَنصُوصة إنما تجري في الغالب بشكل عام ومُطلق، دون التقيد بخصُوصيات مُعيّنة وتوابع مُستجدّة؛ لأنها لو وُضعت كذلك لم تحدّها حدود؛ لعدم حَصرها، إذ هي تكون بحسب الزمان والمكان والأحوال والأشخاص وسائر المُؤثّرات، ولا يخفى تنوع ما ذكر، وسرعة تغيره، وقوة تأثيره، وارتباطه بمصالح عاجلة أو آجلة، وعدمُ اعتبار ذلك يؤول بالأحكام إلى أن تكون مقصودة لذاتها، لا تابعة لموجباتها.

وأكثر أنواع الفقه التصاقاً بهذا المفهوم الذي تبدو علاقته به كبيرة وواضحة، هو فقه المآل الخاص الذي يُعَدّ الاستحسان من أعمّ القواعد التي انبنى عليها وأهمها؛ لكثرة مسائله وشدة تشعّبها، وإذا كان الاستحسان مبدأ استثنائياً يحدّ من اطّراد الأحكام الأصلية، فإنما هو لأجل تلك المُؤثّرات المُضافة إلى موارد الأحكام ـ التي هي الأفعال الصادرة عن المكلّفين ـ التي جاء الحكم الأصلي مُجرّداً عنها.

إن النظر الفُقهي المسؤُول يستوجب دراسة كل مسألة بعينها، دون الاكتفاء بمعرفة حكم ما شابهها؛ لأن كل نازلة هي مُستأنفة في نفسها، تحمل خُصوصية تُمَيِّزُها من غيرها، وإعطاء حكم لها يتوقف على تقدير الخُصوصية فيها أو عدمه، يرشدنا إلى ذلك قول الرسول ﷺ: «**إذا حكم الحاكم فاجتهد، ثم أصاب، فله أجران. وإذا حكم فاجتهد، ثم أخطأ، فله أجر**»[1].

يقول القرطبي: «إن المُجتهد يجب عليه أن يجدّد نظراً عند وقوع النازلة، ولا يعتمد على اجتهاده المتقدّم؛ لإمكان أن يظهر له ثانياً خلاف ما ظهر له أولاً»[2]، حتى إذا ما اشتمل الفعل على عارضٍ يمنعه، رُوعي فيما يصدره من أحكام.

(1) أخرجه البخاري في **صحيحه**، كتاب الاعتصام بالكتاب والسُّنَّة، باب أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ، حديث رقم: 7352؛ ومسلم في **صحيحه**، كتاب الأقضية، باب بيان أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ، حديث رقم: 1716.

(2) **الجامع لأحكام القرآن**، ج11، ص311.

إن مُلاحظة العَوَارض والتوابع وإدراك مدى قُوتها ودوامها وتأثيرها، هو بحاجة إلى تمعّن ودِقَّة نظر وإحاطة بالواقع وتأثيره وبثقافة الزمان والمكان؛ فمعيار الصحة للأحكام لا يقتصر على استنادها إلى أدلّة صحيحة، وإنما أيضاً ـ زيادة على سلامة النص من التنقيح والإلغاء ـ على صحة الاستدلال بما يتضمّنه ذلك من الإحاطة بكل المُؤثّرات؛ ضماناً لصحة الأحكام.

والاجتهاد ليس مُنحصراً في الاستنباط، بل يتعدّاه ليشمل التطبيق أيضاً، وكِلاهما يضع في الحُسبان الظروف المحيطة بالواقع، ويقوم على منهج معرفة الشريعة، ومعرفة الواقع، وتنزيل أحدهما على الآخر.

واجتهاد التطبيق لا يعني ابتداء التشريع، فذلك لله وحده، وإنما يعني ما أسماه بعضهم[1] بـ «ابتناء التشريع» الذي يعني الاعتماد على ثوابت قائمة، فذلك شأن البناء.

وما قد ينشأ عن هذا الاجتهاد من تغيير للحكم الأصلي لا يمسّ أصل الخطاب، فهو باقٍ لا يتغير لانتهاء الوحي مصدر النسخ - بدليل رجوعه إلى الحكم الأصلي عند ارتفاع العَوَارض المسبِّبة لذلك النقل، فجواز النظر إلى المُحرمات يرتفع عند انعدام الضرورة الداعية إليه، والنهي عن سبّ ما يُدعى من دون الله يرتفع إذا ما انعدم ذلك العارض - وإنما يُعطى قيمة للظروف التي يمكن أن تمنع الأدلّة من أن تنتج اقتضاءاتها الأصلية.

وتحكيم الواقع باعتبار العَوَارض ليس افتئاتاً على الشارع ولا تعدِّياً عليه، بل هو مظهر من مظاهر مُرونة هذه الشريعة وقابليتها للاستمرار، بالتعامل مع مُختلف الظروف والأحوال.

وهو ليس بدعاً في الرأي الشرعي، بل هو آلية للعمل فرضتها التوجُّهات العامة للشريعة بوجوب تحكيم مقاصدها، نظراً لما تتمتع به من صلاحية في

(1) انظر: **أصول الشرعية الإسلامية**، ص24.

الرقابة على كل الأحكام، باعتبار أنّ «**كل تصرّف تقاعد عن تحصيل مقصوده فهو باطل**»[1].

واجتهاد التطبيق له المكانة الكُبرى في العملية الاجتهادية، فـ «**لم توضع الأدلة إلا لتُنَزَّل أفعالُ المُكلفين على حسبها**»[2]، وهذا الاجتهاد دائم لا يتوقف؛ لأنه يستوجب النَّظر إلى كلّ مُكلّف بالنسبة إلى ما وقع عليه من الدلائل التكليفية، بحسب الأحوال المحيطة به؛ إذ ينبغي أن تُحْمَلَ كلُّ نفس على ما يليق بها من الأحكام، ذلك هو المقصود الشرعي في تلقّي التكاليف.

وإذا كان هذا النوع من الدراسات مطلوباً، ويُعَدّ تجديداً فيها، فإنه لا بد من التفريق بين شيئين ربما أدّى اللَّبس بينهما إلى أن يُعَدُّ هذا العمل مبتدعاً مرفوضاً، وهما: التجديد في التشريع، والتجديد في الشريعة.

وهذا التجديد لا يمسّ الشريعة؛ لأن الوحي قديم، بمعنى كونِ نصوصه غيرَ تاريخية، بل يمسّ التشريعَ بمعنى تنزيلِ النص على الواقع المختلف زماناً ومكاناً وحالاً، استرشاداً بالتنزّلات الواردة في النصوص المُقدسة، واستفادةً من مناهجها في هذا الشأن، فيُضاف التجديد إلى التشريع لا إلى الشريعة.

وجه تسميتها بالعَوَارض:

سُمّيت بالعَوَارض[3]؛ لأنها تبطل أصلاً منظوراً إليه في الشريعة نظراً أول، ولا يُشترط في العَوَارض أن تكون مُؤقتة كما يُوهم ظاهرها من عدم ديمومتها، بل قد تكون دائمة أو غالبة الحصول[4].

(1) ذكر ابن عبد السلام هذه القاعدة في **قواعد الأحكام**، ج2، ص143.
(2) **الموافقات**، ج3، ص33.
(3) قد يُعبّر عن العَوَارض بالتوابع، وهو ما يلاحظ في ثنايا البحث.
(4) انظر: **مقاصد الشريعة** لابن عاشور، ص243.

الدليل على اعتبار العَوَارض:

أول ما ينبغي الإشارة إليه في مثل هذا المقام هو أن عدم صِحة فرع ما لا يقدح في صحة أصله، فإن المُجتهد إذا غلط في الاستنباط، والقائس إذا سلك في طريقة القياس المسلكَ الذي لا يجوز سُلوكُه فيها، فإن ذلك لا يقدح في صحة تلك الأُصول؛ لأن ذلك ليس طريقاً لإبطالها، والأمر ظاهر، وقد يكون عدم الالتفات إليه طريقاً لهدم الأدلّة كلها.

فاختلاف المُجتهدين في بعض الأحكام المبنية على أصلٍ ما، لا يعني عدم اتفاقهم على الأخذ به، وإنما يرجع إلى اختلافهم في النظر وتحقيق ماهيته في المحلّ، وقد تتفق الأنظار؛ فينعدم الخِلاف، وقد تختلف؛ فيوجد الخلاف.

وفي موضوعنا لا يعترض بإبطال تأثير العَوَارض في بعض المحالّ على أصل اعتبارها، هذا ما لا ينبغي أن يُختلف فيه.

والقول بتأثير العَوَارض على الأحكام هو بمنزلة الأُصول؛ لأن تأثيرها في الأحكام ومجرى النُّصوص يجري مجرى التخصيص لها، وما كان هذا شأنه لا بد أن تتضافر الأدلّة على اعتباره، ولا بد فيه من القطع أو ما يقرب منه من الظنّ القوي.

والأدلّة نوعان: نقلي وعقلي، والدليل العقلي وإن كان قطعياً فإنه مُستبعد هنا؛ لأن الأحكام الشرعية مُستندها الوحي، وتحكيم العقول فيها يُنافي ذلك.

وهذا الاستبعاد للدليل العقلي إنما هو من حيث استقلاليته بالدلالة، أما إذا استعمل مُركّباً على الأدلّة السمعية[1]، أو مُعيّناً في طريقها، أو محقّقاً لمناطها، أو ما أشبه ذلك، فإنه يُعَدّ ضرورياً في إنتاج الأدلّة السمعية بشكل عام.

---

(1) ذكر الشاطبي هذه الأوجه في استعمال الأدلّة العقلية في المُقدمة الثالثة في **الموافقات**، ج1، ص35.

وتنبغي الإشارة هنا إلى أن مثل هذا النوع من الأُصول لا يُستدلّ عليه بإيراد أدلّة تنصّ على عينه؛ لانعدامها، بل بإيراد جُملة من المسائل الشرعية والفِقهية المبنيّة على مُلاحظة التابع.

ولا يُتصوّر فيه خِلاف؛ للتواتر المعنوي أو شبهه[1] الحاصل من تلك الأدلّة، وما كان من اختلاف فهو في الفُروع، أعني في الإلحاق وعدم الإلحاق.

الطرق المُعتمدة في الاستدلال:

الطريق الأول: يقوم على استقراء جُملة من الأدلّة الشرعية الجزئية، والنظر في الأحكام الواردة فيها، التي بُنيت على اعتبار التوابع، وبهذا الاستقراء نتحصّل على أمر كلّي عام يجري مجرى العُموم المُستفاد من الصِّيغ؛ لأن الأدلّة إذا تكاثرت عضَّد بعضُها بعضاً، وصارت بمجموعها مُفيدة للقطع[2].

أولاً: من الكتاب: ومما يظهر فيه ذلك من الكتاب العزيز:

1 - أوضح آية في ذلك هي آية الأنعام، تلك الآية المكية التي عُدَّتْ أصلا في ضرورة اعتبار التوابع، وهو ما يُعدّ نادراً في النص القرآني الجاري في أغلبه على المناط المعتاد في الأحكام، قال تعالى: ﴿وَلَا تَسُبُّوا۟ ٱلَّذِينَ

(1) التواتر المعنوي هو: ما تأتي الأدلّة فيه على نَسَق واحد، كالوقائع الكثيرة المختلفة التي تأتي جميعها دالّة على شجاعة علي مثلاً بطريق مباشر، أما التواتر الشبيه بالمعنوي فهو: ما يأتي بعضه دالّاً مباشرة على وجوب الصَّلاة مثلاً وبعضه بطريق غير مباشر لكن يستفاد منه الوجوب، كمدح الفاعل لها، وذم التارك، والتوعّد الشديد على إضاعتها، وغير ذلك. انظر: هامش الشيخ عبد الله دراز على كتاب **الموافقات**، ج1، ص36. وإنما قلت «**للتواتر المعنوي أو شبهه**» لاجتماع التدليل عليه بكليهما.

(2) **الموافقات**، ج3، ص298. ومما تجدر الإشارة إليه أن الأمر في مآخذ الأدلّة في كتاب **الموافقات** للشاطبي مبني على فكرة تعاضد الأدلّة وعدم الاستدلال بآحادها على حدتها، وقد استفاد من إشارة وردت من الغزالي عند الاستدلال على كون الإجماع حجة، إلا أنه توسَّع فيه وجعله خاصة كتابه. انظر **الموافقات**، ج1، ص35، 37؛ ج4، ص327، وهامش **الموافقات**، ج1، ص37.

﴿يَدۡعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ فَيَسُبُّواْ ٱللَّهَ عَدۡوَۢا بِغَيۡرِ عِلۡمٍۗ﴾[1]، فقد نَهَى الله سُبحانه وتعالى عن سبّ ما يعبده الكفار من دون الله إذا كان ذلك من شأنه سبَّ الله تعالى، وهو بذلك يُشرِّع حكماً مُخالفاً للأصل الذي يُجَوِّزُ سبَّ آلهة المُشركين، وقد أشارت الآية إلى أن ذلك الأصل ليس على إطلاقه، بل هو مشروط بألا تنجرّ عنه أو تترتّب عليه آثار غير مشروعة، بفعل تأثير عَارِض ما، مثل أن يكون ذلك ذريعة لسبّهم الله تعالى؛ فيحكم بعدم جواز سبّ آلهتهم ترجيحاً لمصلحة صون الله تعالى عما ينقص شأنه، ودرءاً لمَفسدة إهانته سبحانه ـ تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً ـ فلولا هذا العَارِض لما أُلْغِي حكمُ الأصل، ولبقي جائزاً مأذوناً فيه على الإطلاق.

وقد رُوي في سبب نزول هذه الآية عن ابن عباس: «**قالت كفار قريش لأبي طالب: إما أن تنهى محمداً وأصحابه عن سبّ آلهتنا والغضّ منها، وإما أن نسبّ إلهه ونهجوه، فنزلت الآية**»[2].

وهذا الحكم باقٍ ما بقي هذا العارض «فمتى كان الكافر في منعة، وخيف أن يَسبّ الإسلامَ أو النبي ﷺ أو الله عز وجل، فلا يحلّ لمسلم أن يسبّ صُلبانهم ولا دينهم ولا كنائسهم، ولا يتعرّض إلى ما يؤدي إلى ذلك؛ لأنه بمنزلة البعث على المعصية»[3].

وعامة الأُصوليين يستدلّون بهذه الآية على وجوب سدّ الذرائع[4]، بالنهي عن سبّ ما يُعبد من دون الله؛ تغليباً لجانب المَفسدة، وتشكيلاً للحكم بناء على ما توجبه الآية وتقتضيه.

وقلنا: إن ذلك **يُعَدّ نادراً** في النص القرآني الذي لا يتعرّض في الغالب

(1) سورة الأنعام، الآية: 108.

(2) **الجامع لأحكام القرآن**، ج7، ص61.

(3) **الجامع لأحكام القرآن**، ج7، ص61.

(4) هو كل عقد جائز في الظاهر يؤول أو يُمكن أن يتوصل به إلى محظور. ابن العربي، **أحكام القرآن**، ج2، ص743.

لمثل هذا التفريع المبني على المناط الخاص، وعُدّ قليلاً فيه، وقَصَدَ المُشرعُ ذكرَ هذا الفرع فيه؛ لينبّه على وُجوب اعتبار التوابع بشكل عام وما لوحظ في الآية بشكل خاص. واختار مسألة عَقَدية؛ ليفيد أن غيرها من العبادات والعادات أَولى منها فيما ذُكر، وجاء في سورة الأنعام وهي مكية؛ ليضع هذا المنهج في فترة مُبكرة، ولينصّ على أن القُرآن الكريم لا تنحصر مسؤُوليته في وضع الأحكام فقط، بل وتأسيس الأدلّة ووضع المناهج أيضاً.

2 - أنه لما آمن الناس وظهر من بعضهم الرغبة في الدنيا رغبة تميله عن الاعتدال في طلبها أو أنه مظنة لذلك، قال ﷺ: «**أخوف ما أخاف عليكم ما يخرج الله لكم من زهرة الدنيا...**»[1]، في حين أنه لما لم يظهر ذلك ولا مظنته، خاطبهم الله ـ تعالى ـ بقوله: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِيٓ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِۦ وَٱلطَّيِّبَٰتِ مِنَ ٱلرِّزْقِۚ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ ءَامَنُواْ فِي ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِۗ﴾[2]، وبقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرُّسُلُ كُلُواْ مِنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَٱعْمَلُواْ صَٰلِحًاۖ﴾[3] وبقوله ﷺ: «**من رغب عن سنّتي فليس منّي**»[4] وذلك لمّا ذم الله الدنيا، وقد همّ بعضُ الصحابة رضي الله عنهم أن يتبتّلوا ويتركوا الدنيا وينقطعوا إلى العبادة، فردّ عليهم رسول الله ﷺ بذلك.

وقد وصف الله الدنيا بوصفين:

الأول: وصفٌ يقتضي ذمّها وعدم الالتفات إليها، وذلك إما بمعنى أنها لا جدوى لها ولا محصولَ عندها في قول الله ـ تعالى: ﴿ٱعْلَمُوٓاْ أَنَّمَا ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَزِينَةٌ وَتَفَاخُرُۢ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي ٱلْأَمْوَٰلِ وَٱلْأَوْلَٰدِۖ﴾[5]، وإما أنها كالظّلّ الزائل والحُلْمِ المنقطع مثل قوله ـ تعالى: ﴿وَٱضْرِبْ لَهُم مَّثَلَ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا

(1) **مسلم**، كتاب الزكاة، باب تخوّف ما يخرج من زهرة الدنيا، حديث رقم: 1052.
(2) سورة الأعراف، الآية: 32.
(3) سورة المؤمنون، الآية: 51.
(4) **صحيح مسلم**، كتاب النكاح، باب استحباب النكاح لمن تاقت نفسه إليه، حديث رقم: 1401.
(5) سورة الحديد، الآية: 20.

﴿كَمَآءٍ أَنزَلْنَٰهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ فَٱخْتَلَطَ بِهِۦ نَبَاتُ ٱلْأَرْضِ فَأَصْبَحَ هَشِيمًا تَذْرُوهُ ٱلرِّيَٰحُ﴾[1].

الثاني: وصفٌ يقتضي مَدحها والالتفات إليها، وذلك إما من جهة ما فيها من الدلالة على وجود الصانع ووحدانيته، كقوله ـ تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَنظُرُوٓاْ إِلَى ٱلسَّمَآءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَٰهَا وَزَيَّنَّٰهَا وَمَا لَهَا مِن فُرُوجٍ وَٱلْأَرْضَ مَدَدْنَٰهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَٰسِىَ وَأَنۢبَتْنَا فِيهَا مِن كُلِّ زَوْجٍۭ بَهِيجٍ﴾[2] وإما من جِهة أنها مِنَن امتنّ الله بها على عباده، كقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ فِرَٰشًا وَٱلسَّمَآءَ بِنَآءً وَأَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجَ بِهِۦ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ رِزْقًا لَّكُمْ ۖ فَلَا تَجْعَلُواْ لِلَّهِ أَندَادًا وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾[3].

فالدنيا من جانب النظر الأول مذمومة، وهي محمودة من جانب النظر الآخر، ولذلك فإن ذمها بإطلاق لا يستقيم وكذلك مدحها؛ فذَمُّها إنما هو من جِهة أخذها رغبة فيها وحبّاً في العاجلة، وهو تابع سوَّغ ذمها وصيَّر الزهد فيها محموداً، ومدْحُها إنما هو باعتبار مُلاحظة الحكمة التي وضعت لها الدنيا، وهي ملأى بالمعارف والحِكَم، وهو معنًى استوجب مدحها وصيَّر الزهد فيها مذموماً من جهة كونها مركباً للآخرة، وطلب السلف لها إنما كان بهذا الاعتبار، فصار طلبها من جملة عباداتهم.

فلم يُزْهِدِ الله تعالى المؤمنين في الدنيا إلا عند ظهور حرص منهم بالتكالب عليها أو بالمنع من حقه تعالى فيها، وحيث تظهر مظنّة مخالفة التوسط؛ لأن الكليات الشرعية حاملة على التوسط، فإذا وُجد ميل إلى طرف من الأطراف، فذلك في مُقابلة واقع أو مُتوقع في الطرف الآخر.

ومُراعاة هذا الاعتبار في هذه المسألة يمثّل المنهج السليم للفصل الصحيح في الحكم على الفقر والغنى وأيهما أفضل؟ فظهر أن أحدهما ليس بأفضل من الآخر بإطلاق، فإذا أمال الغِنَى إلى إيثار العاجلة كان بالنسبة إلى

(1) سورة الكهف، الآية: 45.
(2) سورة ق، الآيتان: 6-7 وما بعدهما.
(3) سورة البقرة، الآية: 22.

صاحبه مذموماً وكان الفقرُ أفضلَ منه، وإذا أمال إلى إيثار الآجلة والاستعانة به على التزوّد للمعاد فهو أفضلُ من الفقر[1].

ثانياً: من السُّنَّة النبوية:

الفروع التي يظهر فيه ذلك من السُّنَّة الشريفة كثيرة لا تكاد تحصى؛ نظراً لأن أغلبها أخبار آحاد وقضايا عينية، ومن ذلك:

1 - شهود الصلاة في المسجد أمر حثّ عليه الشارع ورغّب فيه ورتّب عليه الجزاء الوفير، ومن جملة ما يُعَدّ عارضاً في هذا الأمر ـ يمنع صاحبه من هذا الشهود ـ الإيذاءُ بالثوم ونحوه.

وقد أخرج مسلم عن ابن عمر أن رسول الله ﷺ قال: «**من أكل من هذه الشجرة يعني الثوم فلا يأتينّ المساجد**»[2].

وأكل الثوم يُعَدّ عارضاً مؤثّراً في مثل هذا المقام، وهو ليس سبباً في تحريمها، فقد أخرج مسلم عن أبي سعيد الخدري قال: «**لم نعْدُ أن فتحت خيبر فوقعنا أصحاب رسول الله ﷺ في تلك البقلة. الثوم، والناس جياع فأكلنا منها أكلاً شديداً، ثم رحنا إلى المسجد فوجد رسول الله ﷺ الريح، فقال: من أكل من هذه الشجرة الخبيثة شيئاً فلا يقربنا في المسجد، فقال الناس: حُرِّمت حُرِّمت، فبلغ ذلك النبي ﷺ، فقال: أيها الناس: إنه ليس لي تحريم ما أحلّ الله لي، ولكنها شجرة أكره ريحها**»[3].

وأكل هذه الشجرة يُعَدُّ عارضاً يبيح التخلّف عن الجمعة والجماعة بسبب ريحها، ويحرم أكلها في المسجد، وأما خارجه فيحرم ما لم يكن عنده ما يزيل به رائحته.

---

(1) **الموافقات**، ج2، ص163-167؛ ج4، ص304-310.

(2) **صحيح مسلم**، كتاب الصلاة، باب نهى من أكل ثوماً أو بصلاً أو كرّاثاً أو نحوها، حديث رقم: 561.

(3) **مسلم**، كتاب الصلاة، باب نهى من أكل ثوماً أو بصلاً أو كرّاثاً أو نحوها، حديث رقم: 565.

وفي دخوله المسجد لغير جمعة وجماعة قَولان بالجواز والكراهة، وقد صرّح ابن رشد بالحُرمة، قال الشيخ العَدَوي: وهو الظاهر[1].

2 - قول الرسول ﷺ: «**اسق يا زبير، ثم أرسل إلى جارك**»[2] والعارض في هذا الحكم هو عدمُ رضا الأنصاري بالصلح الذي أشار به الرسول ﷺ بما فيه سعة له وللأنصاري، وإغضابُه الرسول ﷺ، وقد أَثَّر هذا العارض في الحكم فاستوعى رسول الله ﷺ حق الزبير، وحكم على الأنصاري بالحكم البيّن.

ثالثاً: من الإجماع:

من بين ما استند إليه الإجماع في ذلك عارض الضرورة: وذلك في كل موضع اقتضت القاعدة فيه حكماً واقتضت الضرورة خلافه، فتترك القاعدة؛ عملاً بالضرورة المحوجة إلى ذلك، ومن ذلك: النظر إلى ما يحرم من

(1) **الخرشي على مختصر خليل وحاشية الشيخ العدوي**، ج2، ص92. ومثل الثوم شدة الجذام والبرص المُضرّ الرائحة، وهذا المنع هو لِحَقِّ الناس، ولذا فللسلطان منعهم من حضور الجماعات دون الجمعة، أما في الجمعة فالمنع مقيّد بما إذا لم يجدوا موضعاً يتميزون فيه، أما لو وجدوه بحيث لا يلحق ضررهم بالناس وجبت عليهم إذا كان المكان تجزئ فيه الجمعة؛ لإمكان الجمع بين حق الله وحق الناس. انظر: **الخرشي**، ج2، ص90-91.

(2) فقد روي «**أن الزبير كان يحدث أنه خاصم رجلاً من الأنصار قد شهد بدراً إلى رسول الله ﷺ في شراج من الحرة كانا يسقيان به كلاهما، فقال رسول الله ﷺ للزبير: اسقِ يا زبير، ثم أرسل إلى جارك. فغضب الأنصاري فقال: يا رسول الله ﷺ إن كان ابنَ عمتك. فتلوّن وجه رسول الله ﷺ ثم قال اسقِ، ثم احبس حتى يبلغ الجدر. فاستَوْعى رسولُ الله ﷺ حينئذ حقَّه للزبير. وكان رسول الله ﷺ قبل ذلك أشار على الزبير برأيٍ سعةٍ له وللأنصاري فلما أحفظ الأنصاري رسول الله ﷺ استوعى للزبير حقه في صريحِ الحكم، قال عروة: قال الزبير: والله ما أحسب هذه الآية نزلت إلا في ذلك** ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾، **البخاري**، كتاب الصلح، باب إذا أشار الإمام بالصلح فأبى، حكم عليه بالحكم البيّن. حديث رقم: 2708. وقوله: فلما أحفظ أي: أغضب. قال ابن حجر: وزعم الخطابي أن هذا من قول الزهري أدرجه في الخبر. انظر: **فتح الباري**، ج5، ص365. والآية: 65، من سورة النساء.

المرأة، فإنه يُمْنَع بحكم القِياس، إلا أنه أُبيح النَّظر إليها استحساناً لعارض الضرورة؛ لكون ذلك أرفقَ بالناس[1].

وكما في الآبار التي وقعت فيها نجاسة، فإن القاعدة تقضي بدوام نجاستها؛ لعدم إمكانية تطهيرها إلا أن الفُقهاء حكموا بطهارتها[2] استحساناً؛ لعارض الحاجة إلى الماء في جميع شُؤون حياة الناس وعباداتهم، بإلقاء قدر من الماء فيها، مع أن ما يُلقى فيها من الماء لتطهيرها ينجس بمُجرد إلقائه.

والضرورة عارض يُبيح ما كان محظوراً في حال الاختيار، فلها أثر في سقوط الخطاب، وقد جعل الله العَجز الذي تعكسه الضرورة عذراً في سقوط العمل بكل خطاب - كما قال الدبوسي[3].

الطريق الثاني: من القواعد: إضافة إلى «قاعدة الاستحسان» هناك قاعدة «سد الذرائع»، وهي قواعد تتكفّل بضمان المصالح المقرّرة شرعاً إذا كان اطّراد الأحكام من شأنه تضييعها، وتُعَدّ من آليات فقه المآل الخاص، حيث يأخذ تصرّف المُكلّف حكماً يتفق مع ما يؤول إليه تصرّفه، فإذا أدى إلى مطلوب فهو مطلوب، وإذا أدى إلى ممنوع عُدَّ منهياً عنه.

هذا هو أساس الحكم فيها، وهو مبني على مُلاحظة التوابع والعَوَارض التي يحكم بغلبة الظن بحصولها وتأثيرها، وأمثلة ذلك كثيرة وظاهرة - كما لا يخفى.

المبحث الثاني: مكانة العَوَارض، والفائدة من اعتبارها

ما يدلّ على علو شأن هذا المفهوم وعِظَم مكانته جريانُ بعضِ النصوص القرآنية وكثيرٍ من النُّصوص النبوية على ما يقتضيه، وذلك بمُلاحظة الأوصاف المحيطة بمحلّ الحكم واعتبارها في إصدار الأحكام، وهو ما أسماه

(1) انظر: **المبسوط**، ج10، ص145.
(2) انظر: **أصول السرخسي**، ج2، ص192، وكشف **الأسرار**، ج4، ص6.
(3) انظر: **تقويم الأدلّة**، ص405.

الشاطبي[1] بالاعتبار الخارجي الذي يُعَدُّ الفعلُ المُكلّف به من جِهة ماهيته مُقيّداً بقيد الاتصاف به، في مُقابلة الاعتبار العقلي الذي يلاحظ الفعل المكَلّفُ به من جِهة ماهيته مُجرّداً عن الأوصاف الزائدة عليه واللاحقة له.

وأهميته واضحة، وبالغفلة عنه يخاف أن ينقلبَ ما أُودِعَ في الشرع فتنةً بالعَرَض وإن كان حِكْمَةً بالذات.

ولذلك عَظُمت مَكانته واشتدت الحاجة إليه، وهو أمر يقتضيه - إضافة إلى الشرع - المنطقُ والواقعُ، وقد لوحظ في مجالات كثيرة غير الأحكام، وهذه نماذج من ذلك:

- حِرْصُ المتقدّمين على سلوك أنفع الطريقين في أخذ العلم عن أهله، وهو طريق المشافهة[2]ـ للخاصية التي جعلها الله تعالى بين المعلم والمتعلم ـ جعلهم يكرهون الكتابة في الجملة، ولا يكتب منهم إلا القليل، وخالفوا في ذلك عندما حدث النسيان، وهو عارض مؤثّر يُوجب الترخيص؛ خوفاً على الشريعة من الاندراس.
- تنوّع صياغة الجُمل في صورة الإخبار بحسب التابع الملاحظ على حسب ما يقتضيه الحال من كون المُخاطَبِ خاليَ الذهن، أو متردّداً، أو مُنكراً، وبحسب المخبِر والمخبَر عنه والمخبَر به ونفس الإخبار[3].
- يجري العُلماءُ المسائلَ عند تقريرها على الأصل، لا ما كان بفعل العارض، فيعدّون من ممسوحات الوضوء: الرأس والأذنين، دون ما يُمْسَح من المغسول كالجبيرة والخفين؛ لأن ذلك ليس بأصل[4].

(1) انظر: **الموافقات**، ج3، ص33-34.

(2) ثاني الطريقين هو مطالعة كتب المُصنفين. انظر: **الموافقات**، ج1، ص96-97.

(3) **الموافقات**، ج2، ص67.

(4) انظر: **شرح التلقين**، ج1، ص125.

فائدة العَوَارض:

اعتبار العَوَارض أمراً مهماً يحقّق عدة فوائد. ويمكن أن نعدّ منها الآتي:

1 - إظهار ما يتمتع به الفقه الإسلامي من عناية بالواقع، وعدم الانقطاع عنه في سائر الأحكام بانتهاجه النهج العملي، بعيداً عن المناهج النظرية المصبوغة بصبغة التكلّف.

2 - إضافة إلى أنه بتفعيله تلغى الهُوّة التي استفحل أمرها بمرور الزمن بين هدي الشرع والواقع العملي.

3 - فيه شَحذ للذِّهن، وتبصير بحقائق الشرع، وتعرّف لمكوّنات الحكم الشرعي.

4 - يوفّر آلية لتفهّم الفُروق الفقهية، كالحكم بضمان ما أتلفته المواشي ليلاً؛ لأجل أن على أربابها صِيانتها بالليل؛ لكونهم يقُومون بحفظها لأنفسهم، ولئلا تؤذي الناس ولا حاجة بهم حينئذ إلى تسريحها، ولأن أرباب الزرع لا يُمكنهم حفظ زرعهم وطرد المواشي عنها ليلاً[1].

5 - إزالة الأوهام التي بنى عليها من اتهم الفقه الإسلامي بالتناقض، وحلّ ما يبدو منه مُتعارضاً بحَسَب الظاهر، بإظهار التأثّر الحاصل بالعارض في بعض تلك المحالّ.

6 - التناسق في الأحكام عند اختلاف الخطاب بين الكلّي والجزئي المتأثّر بالعارض؛ لأن التعميم في الكلّي يقوم عادة على قدر من التجريد يجعله غير متأثر بالأوضاع العارضة، فيُبنى الحكم فيه على المناط المعتاد.

7 - الأمن من الخطأ في الفتوى الحاصل من الغفلة عن ملاحظة تلك العَوَارض والإضافات.

8 - الخروج من أمر التكليف بما لا يُطاق، كما هي الحال في العَوَارض الشرعية، مثل حالات التزاحم بين الواجبات الشرعية.

(1) **شرح التلقين**، ج5، ص513.

9 - نفي الحُكم الأصلي عن المحلّ المُتأثّر بالعَوَارض وإضافة حكم جديد له، فيحكم بعدم تحتّم الصوم والحج على العاجز، وبجواز أخذ مال الغَيْر عند الضرورة إليه، وبفعل المحرّم تحت الإكراه.

تنوّع الأدلّة باعتبار العَوَارض: للنُّصوص منهج في تناول الأحكام، فالأصل في النص ذكر الحكم في المسائل المُختلفة مبنياً على المناط المُعتاد[1] القائم على القدرة والإقامة والاختيار، مُجرّداً عما يُمكن أن يلحق بالفعل من الأوصاف الزائدة عليه مما عساها أن تُحيط به، وقد يأتي الحكم مُتأثّراً بتلك الأوصاف فيكون مبنياً على المناط الخاص.

فاقتضاء الأدلّة بالنسبة إلى محالّها يكون على وجهين[2]:

الأول: الاقتضاء الأصلي: وهو الواقع على المحل مجرّداً عن التوابع والإضافات، كالحكم بإباحة البيع والإجارة وسن النكاح، وذلك قبل طروء العَوَارض فتكون مبنية على المناط المعتاد.

الثاني: الاقتضاء التبعي: وهو الواقع على المحلّ مع اعتبار التوابع والإضافات، كالحكم بوجوب النكاح على من خشي العَنَت، وكراهية الصلاة لمن حضره الطعام، وذلك في كلّ ما اختلف حكمه الأصلي؛ لاقتران أمر خارجي به، فتكون مبنية على المناط الخاص.

والغالب في القُرآن جرْيُ نُصوصه على الوجه الأول، بعكس الحال في السُّنَّة، فإنها لجزئيتها غالباً عُدَّتْ الأكثر تأثّراً بالعارض، فجرى قسم كبير من نصوصها على الاقتضاء التبعي.

ذلك أن النصوص تنوّعت في أمر التشريع إلى أُسلوبين[3]:

الأُسلوب الأول: نُصوص تحمل أُصول التشريع وكلياته وقواعده العامة،

(1) انظر: **الموافقات**، ج3، ص78 وما بعدها.

(2) انظر: **الموافقات**، ج3، ص78-79.

(3) ولهذا التنوّع حِكمة بالغة ليس هذا محلَ ذكرها.

وهي أغلب ما وَرَدَ في القرآن[1] وبعض ما وَرَدَ في السُّنَّة، مثل قول الله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾[2]، وقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلْفَسَادَ﴾[3]، وقول الرسول ﷺ: «**لا ضَرَرَ ولا ضِرارَ**»[4].

الأُسلوب الثاني: نُصوص تُفيد أحكاماً جزئية، وهي بعض ما جاء في القرآن، مثل قوله تعالى: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِا۟ئَةَ جَلْدَةٍ﴾[5]، وأغلب ما وَرَدَ في السُّنَّة، مثل قول الرسول ﷺ: «**اسقِ يا زبير، ثم أرسل الماء إلى جارك**»[6] ومما هو نادر في السُّنَّة ما أخذ الطابع الكلّي، مثل قوله ﷺ: «**لا ضَرَرَ ولا ضِرار**».

ولهذا الأمر كان التعامل مع نُصوص الحديث في غاية الخُطورة؛ لأسباب كثيرة، وما يُهمّنا منها في هذا المقام هو الخوف من تحويل جزئي أحدها إلى أمر كلي يُنَزَّل على كلّ ما يُتوهّم أنه مُندرج تحته ـ نتيجة عدم فهم

(1) وقد غلب على القُرآن الكريم التشريع الكلّي؛ للآتي:

أولاً: عُموم شريعة الإسلام وكونها خاتمة الشرائع استلزم أن يكون مقصدُ الشارع فيها نوطَ أحكامها المُختلفة بأوصاف مُختلفة تقتضي تلك الأحكام، وأن يؤثر تغيُّرُ الأوصاف ـ الناشئُ من تغير الأحوال الذي هو سُنَّة إلهية في الخلق ـ في تغير الأحكام فيه، بخِلاف ما لو كانت الشريعة مُؤقتة بقوم أو بعصر، فإن ما قرّر فيها من الأحكام قد لا يختلف؛ لأن غاية دوامها معلومة.

ثانياً: مما يقتضيه عُموم الشريعة أن تكون أحكامُها سواءً لسائر الأُمم المُتبعين لها بقدر الاستطاعة؛ لأن التماثل في إجراء الأحكام والقوانين عَون على حصول الوحدة الاجتماعية، ولهذا جعلت أحكامها مبنية على اعتبار الحِكم والعلل التي هي من مُدركات العقول لا تختلف باختلاف الأُمم والعوائد.

ثالثاً: عدم إلزام الأُمم الأُخرى غير التي نزل فيها التشريع بعوائد الأُمة التي نزل فيها التشريع مما عساه أن يتضمن في التشريعات الجزئية أو يعلق بها. انظر: **مقاصد الشريعة الإسلامية** لابن عاشور، ص233، 238، 296.

(2) سورة البقرة، الآية: 185.

(3) سورة البقرة، الآية: 205.

(4) **الموطأ** كتاب الأقضية. باب القضاء في المرفق. حديث رقم: 1412.

(5) سورة النور، الآية: 2.

(6) تقدم تخريجه.

مُكوّنات حكم ذلك الجزئي ـ بتعميم حكمه وتصييره من قبيل الخاص الذي أُريد به العام، وهو يؤول بصاحبه إلى أن يكون مُتلبساً بما يُمكن تسميته بـ «**وضع الاستعمال**» **الذي هو أشدّ خطورة من** «**وضع النص**».

ويقصد بالحكم الجزئي الوارد في الأُسلوب الثاني الحكم الشرعي المُعطَى لجزئية ما، وهو أَعَم من اشتمالها على عارض ما أو عدمه، ولذلك أوردت في الأُسلوب الثاني مثالين: المحلّ في المثال الأول منهما غيرُ متأثّر بأي عارض، وقد بُنِي على المناط المعتاد ويُعَدَّ اقتضاء الدليل فيه أصلياً، بخلاف الثاني حيث يُعَدّ عدم رضا الخصم بالصُّلح الذي أشار به الرسول ﷺ عارضا واضحا فيه، كما سيأتي في طرق الاستدلال.

ويظهر من وجود اللون الأول (التشريع الكلّي) أن الشارع قصد التقليلَ من التفريع في وقت التشريع[1]، حيث تُنقل كلّيات الدِّين وقواعده ـ عبر الزمان والمكان ـ خالية عن العَوَارض التي يُمكن أن تكون متلبّسة بالأحكام الجزئية.

أنواع التشريع: شرع الشارع أحكامه لتحقيق مقاصده في دنيا المكلّفين، وهذه الأحكام جارية في التكليف على الطريق الأوسط الذي لا مَشَقة فيه ولا انحلال.

ويطّرد ذلك فيما شُرِع ابتداء على غير سبب ظاهر اقتضى ذلك، كتكاليف الصلاة والصيام والزكاة وغير ذلك مما نوع اقتضاء الأدلّة أصليّ فيه.

ويستوي معه ما كان يرجع سببه إلى عدم العلم بطريق العمل، كما في الأسئلة الواردة في القُرآن عن أصل الإنفاق، وحكم الخمر والميسر، وغير ذلك، وأظن أنهما يرجعان إلى قسم واحد وهو ما كان الحكم فيه منفكاً عن العارض، وأن الأدلّة فيهما مما اقتضاؤه أصلي.

وهُناك تشريع لأجل انحراف المكلّف، أو وجود مظنّة انحرافه عن

(1) انظر: **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ص296.

الوسط إلى أحد الطرفين، فيكون التشريع رادّاً له إلى الوسط الذي جرى عليه أمر التشريع العام في كلّ ما لُوحظ فيه عارض ما.

ويجري مجراه ذلك التشريع للمسائل المُلاحَظ فيها خُصوصيتها، فالعَوَارض سبب في تشريع هذا القسم بمُجمله، بخِلاف ما سبقه فإن العَوَارض ليست سبباً في أمر تشريعه، ويبقى عرضة للتأثر بالعارض في مسائله المختلفة، وذلك عام في العقائد والعِبادات والمُعاملات على السواء، وظهور ذلك جلي وواضح في باب الرُّخَص، ولا يحتاج لمزيد بيان.

المبحث الثالث: تقسيم العَوَارض إلى مُؤثّرة وغير مُؤثّرة:

الفرع الأول: العَوَارض المُؤثّرة:

يُمكن تقسيم هذا النوع من العَوَارض إلى ما هو زماني وما هو مكاني، وما يَرجع منه إلى حال الشخص ومُحيطه، ومنه ما ليس كذلك وهو في كل ما لا يكمل ثمرة الحكم إلا به، أي: ما أثّر عدمه في كمال ثمرة الحكم الأصلي.

العَوَارض الزمانية:

تُطلق العَوَارض الزمانية ويُراد بها: تأثّر محل التكليف بزمن وقوعه، مثل: وقت الشروق والغروب في حُرمة صلاة النفل، وجوازُ الفطر وقصرُ الصلاة وجمعُها زمن السفر، وحُرمةُ النفل ـ عند المالكية ـ وقت الخطبة يوم الجمعة.

العَوَارض المكانية:

تُطلق العَوَارض المكانية ويُراد بها: تأثّر محلّ التكليف بمكان وقوعه، مثل: عرفة في جمع الصلاة وقصرها، والمسجد في حرمة ما لا يجوز فعله فيه من كل ما هو جائز خارجه.

عَارض التكملة: ومن أمثلته ما يلي:

• العَارض في عدم قتل الأعلى بالأدنى هو ضمان عدم ثوران نُفوس العُصبة الذي يحصل بالقتل الذي هو المقصد في القصاص، والعَارض في تحريم قليل السكر هو أن في القليل منه ما يُحَصِّل لذة الطرب الداعية إلى الكثير[1]، ووجوب الكفء في الزواج إنما هو لضمان دوام النكاح وتمام الأُلفة الذي هو من مقاصده.

واشتراط عدم الغَرَر والجهالة في البيوع مطلب حاجيّ اعتبر تكملة لعَارض عدم ضمان الانتقال للأملاك بشكل تام، وهو أمر تكميلي استوجب ذلك الشرط. بخلاف رفع الحرج والمشقة فهو مطلب حاجيّ في المرض اعتبر تكملة لعارض عدم الإتيان بأصل الفعل أو بوصفه الأصلي.

فالتكملة هي حكم يُوجد وضعاً في المحلّ تكمل به ثمرة الحكم الأصلي، ولها أشكال مُختلفة كما هو واضح.

وبما أن هذا الحكم تكميلي فإن طلبه ليس على الإطلاق، بل هو مشروط بألا يُؤدي إلى تضييع الأصل، ولذلك وُضعت قاعدة «**كل تكملة فلها من حيث هي تكملةٌ شرطٌ، وهو ألا يعود اعتبارها على الأصل بالإبطال**»[2].

العَوَارض الحالية:

تُطلق العَوَارض الحالية ويُراد بها: تأثّر محلّ التكليف بالتوابع المحيطة بالمكلّف، كالعَجز الحاصل للمكلّف المانع له من الوُضوء أو المانع له من القِيام في الصَّلاة.

(1) فاللِّذَّة في المُسكرات في أولها، أما في سائر المطعومات والمشروبات فهي في آخرها، ولذلك فإن ما يحصل من لذَّة الطرب ـ من شرب القليل من المُسكرات ـ الداعية إلى الكثير منها هو العَارض الذي حُرِّم من أجله القليل الذي لا يسكر وكانت القاعدة: بأن «**ما أسكر كثيره فقليله حرام**».

(2) **الموافقات**، ج2، ص13.

وهذا النوع من العَوَارض ينفكّ عن الفعل في حال القضاء، فالقضاء فيها لا يحكي ما كان أداء، فيقضي القادر بالقيام ما فاتته حال عجزه.

بخِلاف بعض العَوَارض الزمانية فإن أثرها يبقى وإن زالت، فعارض السفر يُؤثر بالقصر في الصَّلاة، فإذا خرج الوقت ولم تُصلَّ يبقى تأثير ذلك العارض وتُقضى الصَّلاة قصراً، وهذا يعني بقاء أثرها في الفعل بما يُعَدّ وصفاً أشبه بالوصف الذاتي الذي يَبْقَى لصيقاً بالفعل ولا ينفكّ عنه، ويُعَدّ جزءاً من ماهيته.

الأحكام المُتأثّرة بالعارض وغير المتأثّرة:

تنقسم الأحكام بهذا الاعتبار إلى قسمين:

الأول: ما يتأثّر بالعَارض: وهو الأحكام العملية؛ لتأثّرها بالعوامل المُحيطة بها، والدليل على ذلك اختصاص الرُّخَص بها دون غيرها.

وتتأثّر الأحكام الجزئية منها على وجه الخُصوص؛ لأنها أضعف شأناً في الاعتبار من الكليات.

الثاني: ما لا يتأثّر بالعَارض: وهو الأعمال القلبية؛ لخروجها عن مجال الإكراه، ولعدم طلب النية فيها؛ لانعدام جِهة أُخرى ينصرف إليها الفعل، وكذلك القواعد العامة والأحكام الكلّية؛ لأنها أُمور ذهنية غير مشخّصة وليست موجودة في الخارج.

ونشأ عن مُلاحظة هذا التقسيم ما يلي:

أولاً: كثرة الشروط في الأحكام المُتعلِّقة بعمل الجوارح؛ ليُضمَن خلوُّها عن العارض المُؤثّر.

الثاني: انعدام الشروط فيما يتعلّق بعمل القلب؛ لخلو المحلّ عن أي عَارض يُمكن أن يُؤثّر في الحكم، بدليل قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّۢ بِٱلْإِيمَـٰنِ وَلَـٰكِن مَّن شَرَحَ بِٱلْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِّنَ ٱللَّهِ وَلَهُمْ

عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾[1] فمن أكره لم ينشرح بالكفر صدره، فجَعَل الشارع للإكراه تأثيراً في الإقرار، دون الاعتقاد الذي محلّه القلب، وقد وَرَدَ في الحديث: «**فإن لم يستطع فبقلبه**»[2].

فالإكراه على الكفر يُجَوِّز النطق ـ الذي هو من عمل الجَوارح ـ بكلمته، لا اعتقاد مضمونه؛ لعدم الإكراه عليه؛ لأنه عمل قلبي، وهو خارج عن مجال تأثير الإكراه، كما هو معلوم.

الثالث: مُلاحظة هذا التقسيم المبني على مُلاحظة اعتبار العَوَارض يُعِينُ على إدراك بعض الأحكام وفهم أسرارها، وإظهار الفارق بين ما تشابه منها، كعدم سقوط الصَّلاة بحال وسقوط الصَّوم في بعض الأحوال.

ولبيان هذه النقطة، أقول:

عَارض المرض والسفر مثلاً يُؤثر في الصَّوم في إسقاط الإلزام به ـ زمَنَه ـ لأن للصوم صورةً واحدة وهي الإمساك من طلوع الفجر إلى غروب الشمس، بخلاف الصَّلاة فإن عَارض المرض لا يؤثّر في أصلها بل في بعض أوصافها، وينقل صورتها، فتتدرّج من الوقوف إلى الجلوس إلى الاضطجاع إلى الإيماء إلى أن تصير من أعمال القُلوب، ولذلك لم تسقط الصَّلاة بحال.

وعَارض السفر يُؤثّر في صِفتها: عدداً في التقصير، وزمناً في الجمع؛ لأجل التيسير.

وعندما تصبح الصَّلاة عملاً من أعمال القلوب، فإنها تأخذ حكم الإيمان الذي ـ كما قال ابن رشد الجدّ[3]: «لا اختلاف بين أحد من أهل السُّنَّة في كونه من أفعال القلوب» فتكون في هذه الصورة بمَنأى عن التأثّر بأي عارض.

---

(1) سورة النحل، الآية: 106.

(2) **صحيح مسلم**، كتاب الإيمان، باب بيان كون النهي عن المُنكر من الإيمان، حديث رقم: 49.

(3) **مسائل ابن رشد**، ج1، ص191.

بحيث نفهم أن الحِكمة من جعل الصَّلاة في أدنى صُورها كذلك هو إعلاء شأنها وجعلها قَرينة الإيمان؛ ليكونا خارجين عن التأثّر بأيّ عَارض، فلا تسقط المُطالبة بهما عن أحد، ولا يُتركان بحال، ومن هنا سُمّي أحدهما باسم الآخر في محلّين:

الأول: في تسمية الصَّلاة باسم الإيمان في قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَٰنَكُمۡۚ﴾[1]، أي: صَلاتكم؛ لما ثبت من حديث البراء بن عازب قال: «مات قوم كانوا يُصلّون نحو بيت المقدس، فقالوا: فكيف بأصحابنا الذين ماتوا وهم يُصلّون نحو بيت المقدس، فأنزل الله عز وجل: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَٰنَكُمۡۚ﴾ قال: صَلاتكم إلى بيت المقدس»[2].

الثاني: في تسمية الإيمان باسم الصَّلاة في قوله تعالى: ﴿مَا سَلَكَكُمۡ فِي سَقَرَ قَالُواْ لَمۡ نَكُ مِنَ ٱلۡمُصَلِّينَ﴾[3] قيل: «من المؤمنين الذين يصلّون»[4].

ومما له تعلّق بذلك أقوله تتميماً للفائدة: أن التردّد في سبب الترك في الصَّوم بين القصور؛ أي: العجز عن أدائه، والتقصير؛ أي: التفريط فيه هو الشُّبهة التي درأت الحدّ عن تاركه؛ لعدم القطع بالتقصير في الترك، وقد وَرَدَ عن الرسول ﷺ قوله: «**ادرءوا الحدود بالشبهات**»[5] بخلاف الصلاة كما هو ظاهر.

---

(1) سورة البقرة، الآية: 143.

(2) **تفسير القُرآن العظيم** للإمام ابن أبي حاتم الرازي، ج1، ص252، فقرة 1347. وأخرجه البيهقي عن البراء ببعض الاختلاف. **السنن الكبرى**، ج2، ص6، جماع أبواب استقبال القبلة، حديث رقم 2233.

(3) سورة المدثر، الآيتان: 42-43.

(4) **الجامع لأحكام القرآن**، ج20، ص86.

(5) رواه **الترمذي** في كتاب الحدود، ج4، باب ما جاء في درء الحدود حديث رقم: 1424، من سننه، ص789، باب ما جاء في درء الحدود مرفوعاً عن عائشة بلفظ: «**ادرءوا الحدود عن المسلمين ما استطعتم**» وقال: حديث عائشة لا نعرفه مرفوعاً إلا من هذا الوجه، وفي الرواة يزيد بن زياد ضعيف. ورواه ابن ماجه في سُننه عن أبي هريرة بلفظ مختلف، كتاب الحدود، ج4، ص219، باب الستر على المؤمن ودفع الحدود بالشُّبهات حديث رقم 2545. وللحديث طُرق متعدّدة أغلبها ضعيف، لكن تتقوّى =

العَوارض وعلاقة الكلّي بالجزئي:

قصد الشارع بالتشريع أن يكون وضعه أبدياً وكلّياً وعاماً في جميع الأحوال، بحيث تنزل أحكامه على مواردها التي هي الأفعال الصادرة عن المُكلّفين، وتَنَزُّلُ الأحكام الكلّية إلى الجزئيات لا يُخرجها عن كلّيتها؛ لأن الجزئيات مُعتبرة في إقامة الكلّي، ولو لم تُعتبر لما صحّ التكليف بالكلّ؛ لأنه راجع إلى أمر معقول لا يتحقّق في الخارج إلا في الجزئيات، والمحافظة على الكلّي يحصل بالمُحافظة على الجزئي.

وإذا تخلّف الجزئي فهل يقدح ذلك في كلّيّه؟ لذلك أحوال:

الأول: تخلّفُ الجزئي لغير عَارض لا يصحّ؛ لارتفاع الكلّي بهذا التخلّف، فيجب أن يجري حكمه على ما يقتضيه في كلّ ما تحقّق أنه جزئي له.

الثاني: أما تخلّفه لعَارض فإنه يصحّ؛ تفعيلاً لأمر العَارض.

فيرتفع الكلّي إذا كان تخلّف الجزئي ليس بسبب دخوله تحت جزئي آخر، ولا بسبب عَارض ما؛ لأن الكلّي يُحَافَظُ عليه بما يقوم به وهو الجزئيات، فهي مُعتبرة في عدم تخلّفه، فإذا جاء الكلّي بوجوب الصلاة فإن ترك العِتاب والمُؤاخذة على من تركها[1] في غير موضع الأعذار لا يستقيم، وإذا حصل ذلك صار الأمر إلى التناقض.

= ببعضها حتى يصلح للاحتجاج به على مشروعية درء الحدود بالشُّبهات المُحتملة لا مطلق الشبهة. انظر: **نيل الأوطار**، ج7، ص105. وهُناك وجه آخر يصلح مُستنداً لاعتبار الشبهة مانعاً من إقامة الحدّ، وهو ما ذكره القرافي ـ الفرق الرابع والأربعون بعد المائتين ـ في الفرق بين قاعدة ما هو شُبهة تُدرأ بها الحدود والكفارات، وقاعدة ما ليس كذلك ـ أنه سأل بعض الفضلاء عن حديث الدرء إذا لم يكن صحيحاً: ما يكون المُعتمد في هذه الأحكام؟ فأجابه بما معناه: قام الإجماع على إقامة الحدّ متى كان سالماً من الشُّبهة، وما قَصُر عن محلّه ولم يسلم من الشُّبهة لا يلحق به، عملاً بالأصل حتى يدلّ دليل على إقامة الحدّ في صورة الشبهات. انظر: **الفروق**، ج4، ص174.

(1) لا يخفى أن هذا من حيث الأصل فلا يتعارض مع ترك العتاب والمُؤاخذة عليه بفعل العفو.

وإذا جاء الكلّي برِبَوِيَة المقتات والمُدّخر؛ فإن عدم إجرائه على الأرز بترك المؤاخذة على من باع رطلين برطل منه مثلاً في غير موضع الأعذار[1] لا يستقيم؛ لأنه يُعَدّ رفعاً لذلك الكلّي، وإذا حصل ذلك صار الأمر إلى التناقض أيضاً.

ذلك أن الكلّي بجزئياته، وهو غير مُنفصل عنها، فلولا اعتبارها لم يصحّ الأمر به؛ لرجوعه إلى أمر معقول لا يحصل في الخارج إلا ضمنها.

فالقصد في الكلّي هو أن تجري أُمور الخلق في التشريع على نظام واحد، والجزئي المتأثّر بالعارض يجري فيه ذلك الأمر على نظام واحد أيضاً، أي إلى كلّ جزئي وجد فيه ذلك العارض، وهو السبب في تأثّر الكلّي بتخلّف الجزئي لا عن عارض أو اندراجه تحت آخر؛ لأن تخلّف الجزئي حينئذ هو تخلّف للكلّي في المقصود منه[2].

ولا يرتفع الكلّي بتخلّف أحد جزئياته إذا كان تخلّف الجزئي عن حكم الكلّي لعارض أخرجه من هذا الكلّي وأدخله في كلّي آخر، أو كان تخلّفه لمعارضة اعتبار جزئي آخر لهذا الكلّي ورجح عليه، فإذا سلم الجزئي عن مجموع العارض والمعارض، فينبغي أن يأخذ حكم الكلّي ولا يتخلّف عنه.

ومما يدلّ على اعتبار العَوَارض وضعهم[3] قاعدة أنه لا يُستغنى بالكلّي دون النظر في الدليل الخاص بهذه الجزئية.

فالأمر الكلّي يمثّل حقائق الأفعال المُكلّف بها، وهي أُمور ذهنية، والمجتهدون يحتاجون ـ عند إصدار حكم فقهي لمسألة ما، إضافة إلى ذلك المعقول الذهني ـ إلى مُلاحظة الأوصاف الزائدة التي تحيط بالمحلّ، والتي قد يكون لها تأثير في الحكم، ذلك أنّ لأفعال المكلّفين اعتبارين[4]:

(1) كمن هو في حال الضرورة مثلاً، فإن الضرورة عارض مؤثّر في مثل هذا المحلّ.
(2) وهو أن يجري الأمر على نظام واحد.
(3) انظر: **الموافقات**، ج3، ص8.
(4) انظر: **الموافقات**، ج3، ص34.

الأول: الاعتبار العقلي الذي يُلاحظ الفعل المُكلّف به من جِهة ماهيته مُجرّداً عن الأوصاف الزائدة عليه.

الثاني: الاعتبار الخارجي الذي يُعَدّ الفعل المُكلّف به من جِهة ماهيته بقيد الاتصاف بالأوصاف الزائدة اللاحقة في الخارج.

ولأن التشريعات الجزئية قد تتضمّن بعض العوائد ويعلق بها بعض التوابع والأوصاف الخاصة ببعض المحالّ، فإن القُرآن الذي تعبّد الله ـ تعالى ـ الجميع بتلاوته أُجريت الأحكام فيه وبُنيت في الغالب الأكثر على المناط العام، وجرى التشريع فيه غالباً على الكلّيات[1].

وما ورد منه جزئياً فتعميمه إنما هو بحَسَب المناط المُعتبر فيه: فإن كان مناطاً معتاداً فينسحب حكمه بإجراء آلية القياس عليه على كلّ محلّ كان مناطه مُعتاداً، وإن بُني على مناط خاص فينسحب حكمه كذلك على كلّ محلّ كان مناطه خاصاً شبيهاً به.

ولا بد من التوافق بين الدليل والمحلّ المُراد إعطاؤه حكماً شرعياً في نوعية المناط، فإذا كان اقتضاء الدليل أصلياً فيحكم به على الجزئي ذي المناط المعتاد، وإذا كان اقتضاء الدليل تبعياً فإنما يحكم به على الجزئي ذي المناط الخاص المتأثّر بتابع ما.

وينبغي أن يُشار هنا إلى أن مُعظم التفريع الواقع في زمن الرسول ﷺ كان في أحكام العِبادات؛ لبنائها على مقاصد قارّة ولا حَرَج في دوامها ولُزومها لباقي الأُمم والعصور، بخلاف المُعاملات فالحمل فيها على حكم لا يتغيّر حرج عظيم، فقلَّ التفريع فيها، وقد سيقت أحكامها في القُرآن غالباً بصفة كلّية.

أشكال تأثير العَارض:

يُمكن تنويع أشكال تأثير العَارض على النحو الآتي:

(1) انظر: **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ص234-235.

أولاً: في الحكم:

وذلك إما على أصل الفعل وإما على أحد أوصافه:

- فإن كان على بعض أوصاف الفعل، فإنه يؤثّر فيما عُدّ عارضاً فيه: كما في الصلاة، فإن المرض لا يُعَدّ عارضاً يلغي تحتّم طلبها، بمعنى أنه لا يُسقطها، بل يُسقط بعض أوصافها.
- وإن كان على أصل الفعل، فإنه يسقط التكليف به: كما في الصَّلاة زمنَ المانع بالنسبة للمرأة، أو يُجَوِّز تأخيره: كما في الصَّوم لعَارض المرض، فإنه يُلغِي تحتّمَ طلبِه زمَنَه، وقد يقلبه معصية إذا ترتّب على فعله ما يقدّم في الاعتبار عليه كإتلاف النفس، وغير ذلك.

ثانياً: في قبول النص:

ويظهر ذلك في قضية الاستئذان[1]، فإنه لما استأذن أبو موسى الأشعري على سيدنا عمر بن الخطاب ثلاثاً ولم يُجبه انصرف، فطالبه عمر بالبينة؛ لأنه رأى أن تقييده بالثلاث عَارض يمنع من مداومة الاستئذان الوارد بعدم تقييده بعدد في قوله تعالى: ﴿فَلَا تَدْخُلُوهَا حَتَّىٰ يُؤْذَنَ لَكُمْ﴾[2][3].

ثالثاً: في تخصيص النص:

مثاله قول الرسول ﷺ: «**لا يخلونّ رجلٌ بامرأة إلا ومعها ذو محرم**»[4]، وهذا الحديث يحرّم أن يخلو الرجل بامرأة أجنبية، وقد بُني النص على المناط المُعتاد فيكون اقتضاؤه أصلياً، ويخصّص هذا الحكم فلا ينطبق على صورة

---

(1) انظر: **صحيح البخاري**، كتاب الاستئذان، باب التسليم والاستئذان ثلاثاً، حديث رقم: 6245.

(2) سورة النور، الآية: 28.

(3) انظر: **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ص133.

(4) **صحيح البخاري**، كتاب جزاء الصيد، باب حج النساء، حديث رقم: 1862، **وصحيح مسلم**، كتاب الحج، باب سفر المرأة مع محرم إلى حج وغيره، حديث رقم: 1341.

كان مناطها خاصاً، كما إذا وُجدت المرأة في حالة يُخاف عليها إذا تُركت وحدها فيكون موضعَ ضرورة يُستثنى من النص المذكور، فنحكم بإباحة بل بوجوب استصحابها إذا خاف عليها لو تركها؛ تقديماً للمحقّق على المظنون. قال النووي[1]: «وهذا لا اختلاف فيه، ويدلّ عليه حديث عائشة في قصة الإفك».

رابعاً: تأثيرها في مجرى النُّصوص:

الأصل في التأسيس للأحكام اعتمادها على الوحي المنزّل وفي بعض الأحوال العارضة ـ على خِلاف الأصل[2]ـ يقع الاعتماد في ذلك على الدافع الجِبِلّي كما في الإنفاق على الأهل والولد والحرص عليهم.

ووقع التخلّف في هذا في أحوال أُخرى عرضت للعرب من التفريط في ذلك، كما في وَأْد البنات وقد استدعت هذه الحالة من الشارع الوصاية بحفظهم، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَوْلَٰدَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَٰقٍۖ نَّحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْۚ إِنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطْـًٔا كَبِيرًا﴾[3].

ذلك المبدأ يُعدّ أحد أَوْجه الإعجاز التي يمتاز بها القُرآن الكريم، وهو الإيجاز في التنصيص على الأحكام، فما طريقُهُ الوحيُ يحرص الشارع على التنصيص والحثّ عليه بدرجات تتفاوت على حَسَب أهميته، وما تدعو إليه الجِبِلَّة لا يتعرّض له إلا عَرَضاً، فالدافع الجِبِلّي[4] هو عَارض اعتمد الشارع عليه في بعض الأحكام، تعويضاً عن النص.

---

(1) **شرح مسلم على النووي**، ج6، ص3625.

(2) انظر: **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ص283.

(3) سورة الإسراء، الآية: 31.

(4) انظر في ذلك موضوع للباحث بعنوان «الوازع: مراتبه ومقصده» نُشر بمجلة العلوم القانونية، كلية القانون، ترهونة، العدد الرابع، السنة الثانية، 2014م.

خامساً: في نُزول الأحكام:

للعَوَارض أثرها في تقديم نزول الأحكام وتأخير بعضها، ويمكن لنا بتتبع الأحكام الشرعية وزمان وجُوبها وتاريخه، تنويعُ بعضِ مظاهر الوحي، إلى ما يأتي:

المظهر الأول: في اختلاف الخِطاب بالأحكام لشخص دون شخص وحال دون حال، ويظهر ذلك في بعض أحاديث النبي ﷺ: فقد سُئل ﷺ في أوقات مُختلفة عن أفضل الأعمال[1] وخيرها، وعرَّف بذلك في بعض الأوقات من غير سؤال، واختلفت أجوبته ﷺ عن ذلك بحَسَب الأحوال بحيث لو حُمِلَ كلُّ نص على إطلاقه لاقتضى مع غيره التضادّ والاختلاف[2].

فحديث بِرّ الوالدين لمن له والدان يشتغل ببِرّهما، والجهاد لمن سأله عن أفضل الأعمال بالنسبة إليه، وقال لمن يعجز عن الحج والجهاد: «**الصلاة على أول وقتها**»[3].

ويجب التنزيل على مثل هذا؛ لثلاثة أشياء:

أولاً: تجنّب التناقض.

ثانياً: إظهارٌ لقيمة العَارض.

---

(1) أخرج مسلم عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: «سئل رسول الله ﷺ أيّ الأعمال أفضل؟ قال: إيمان بالله، قال: ثم ماذا؟. قال: الجهاد في سبيل الله، قال: ثم ماذا؟ قال: حج مبرور» **كتاب الإيمان**، باب بيان كون الإيمان بالله تعالى أفضل الأعمال، حديث رقم: 83، وانظر **صحيح البخاري**، كتاب الحج، باب فضل الحج المبرور، حديث رقم 1519. وأخرج مسلم في نفس الكتاب والباب حديث رقم 85 عن ابن مسعود قال: «سألت رسول الله ﷺ أي العمل أفضل؟ قال: الصَّلاة لوقتها، قال: قلت ثم أيّ؟ قال: بِرّ الوالدين، قال: قلت ثم أيّ؟ قال الجهاد في سبيل الله». وأخرجه البخاري في **صحيحه**، كتاب مواقيت الصَّلاة، باب فضل الصلاة لوقتها. حديث رقم: 527. وانظر ما أخرجه البخاري في **صحيحه**، كتاب العتق، باب أيّ الرقاب أفضل، حديث رقم: 2518.

(2) انظر: **الموافقات**، ج4، ص99.

(3) انظر: **قواعد الأحكام**، ج1، ص65-66.

ثالثاً: تأصيل لاعتبار الشارع للمآل الخاص في تحميل كلّ نفس على ما يليق بها.

وقد فرّع العُلماء على ذلك كثيراً من الأحكام اعتباراً للأحوال ومُراعاة للمآل.

المظهر الثاني: في التأخّر بالخطاب ببعض الواجبات دون بعض بشكل عام، فبعد الخطاب بالتوحيد بمعرفة الله وصِفاته ووجوب الإيمان بالكتب والرُّسل واليوم الآخر، تأخّرت الواجبات الأُخرى، ويعرف ذلك بتاريخ وجوبها، وتأخير بعضها عن بعض بشكل مباشر أو مع تراخٍ؛ للترغيب في الإسلام، ولتهيئة النُّفوس للواجب الجديد.

فلو وجبت المطلوبات في الابتداء لنفروا من الإيمان؛ لِثِقَل تكاليفه على نفوسهم التي تعودت الحرية، وإرخاء العَنان لها.

وهذه بعض الأمثلة على ذلك:

- أخّر الله إيجابَ الصلاة - على أهميتها - إلى ليلة الإسراء، قبل الهجرة إلى المدينة بسنة[1]؛ لأنه لو أوجبها في ابتداء الإسلام لنفر الناس منه.
- وكذلك الأمر في الزكاة، فقد تأخّر إيجابها إلى ما بعد الهجرة؛ فلو وجبت في الابتداء لكان إيجابها أشد تنفيراً منه؛ لغلبة الضنة بالأموال.
- أما الخمر: فقد كان العرب مولعين بشربها إلى درجة أنه عند نزول آية التحريم الباتّ لها - بعد فترة التمهيد لذلك، وقد أُريقت - ملأت شوارع المدينة[2]، الأمر الذي استوجب لمُعالجتها مُراعاة أمرين، كلٌّ منهما لو أُهمل لنفر الناس من هذا الدِّين نفوراً شديداً:

  الأمر الأول: تحريمها بالتدريج، وقد كان[3].

(1) انظر: **الجامع لأحكام القرآن**، ج10، ص210.

(2) انظر: **الجامع لأحكام القرآن**، ج6، ص292.

(3) وما ينبغي أن يُعدّ تمهيداً أيضاً ما ورد في القُرآن المكي من الأمر بحفظ النفس، =

الأمر الثاني: تأخير الفصل في هذا التحريم إلى زمان مُتأخّر، وهو ما بعد واقعة أُحُد، أي بعد البعثة بستة عشر عاماً، مع أن الأصل يقتضي تحريمها ابتداء؛ لمساسها بالعقل الذي هو «أصل المصالح» كما قال القرطبي[(1)].

وقال ابن عاشور: «إصلاح عقل الإنسان هو أساس إصلاح جميع خصاله»[(2)]، فهو المحتاج إليه في الفهم والامتثال.

فهذه كلها مصالح أُخّرت؛ لما في تقديمها من المفاسد المذكورة، نظراً لوجُود تلك العَوَارض المذكورة.

في حين أن الشارع قدّم الأمر ببعض المطلوبات في ابتداء الإسلام مما لو رُتّب مع ما أُخّر في سلّم الواجبات لتأخر؛ لأنه كان ملائماً لطباعهم، غير صادٍّ لهم عن الدخول في الإسلام، كإفشاء السلام، وإطعام الطعام، وصلة الأرحام، والصدق، والعفاف، وغير ذلك[(3)].

المظهر الثالث: نُلاحظه في أبعد وأعم مما ذكر، وذلك في تقديم بعض خصال النبوة على بعض، فـ «**أول ما بُدئ به رسول الله ﷺ من الوحي الرؤيا الصالحة في النوم، فكان لا يرى رؤيا إلا جاءت مثل فلق الصبح، ثم حُبِّبَ إليه الخلاء...**»[(4)].

فقد تأخّر نزول جبريل عليه السلام إلى ما بعد الفترة التي استغرقتها «الرؤيا الصادقة»[(5)]؛ تمهيداً له؛ ليتهيأ وجدانه ﷺ للتعامل مع الغيب، فما

= وسائر الأعضاء ومنافعها من السمع والبصر، ولا شك أن العقل من أعظم منافعها. انظر: **الجامع لأحكام القرآن**، ج6، ص286-287؛ **والموافقات**، ج3، ص47-48.

(1) **الجامع لأحكام القرآن**، ج6، ص287.

(2) **أصول النظام الاجتماعي في الإسلام**، ص45.

(3) انظر: **هذه الأمثلة في قواعد الأحكام**، ج1، ص64.

(4) **صحيح البخاري**، كتاب بدء الوحي، حديث رقم: 3.

(5) لا يقال: إن ذلك كان قبل الرسالة فلا حكم؛ لأنها من الوحي ـ كما في الحديث السابق ـ ولأنهم عدّوا ما لحقها كالخلوة في غار حراء حكماً مرتّباً على الوحي، بدليل =

يراه مناماً يتحوّل إلى واقع؛ لتقوى فكرة الاتصال بين الغيب والواقع في نفسه.

قال شهاب الدِّين القسطلاني: «وإنما ابتدئ ﷺ بالرؤيا؛ لئلا يفجأه الملك، ويأتيه بصريح النُّبوة بغتة، فلا تحتمل القوى البشرية، فبُدئ بأوائل خِصال النُّبوة»[1] بدليل أنه ومع هذا التمهيد يدلّ حاله ـ وهو راجع إلى خديجة[2] «**يرجُفُ فؤاده» مع قوله: «لقد خَشِيتُ على نفسي» ـ على انفعال حصل له من مجيء الملك، فماذا كان الحال لو خلا الأمر عن ذلك التمهيد.**

والأصل في كل ما ذكر - في المظاهر الثلاثة - هو التعجيل؛ لجملة المصالح المترتّبة على تلك التكاليف، أما وقد تمّ الأمر فيها على تلك الصورة، ومع أنه تصرّف من الشارع يحمل قيمة النص، فإنه وضع استثنائي يجري في أذهاننا مجرى التخصيص للأصل، تحقيقاً لمقصد الشارع، فلو قُدِّم ما أُخِّر لم يُؤمَن معه تَرَتُّب المآلات المذكورة.

أنواع العَوَارض المؤثّرة:

العَوَارض المُؤثّرة كثيرة، منها:

1 - المرض: ذكر السيوطي أن المرض من أسباب التخفيف، وعُدّ من رُخصه: التيمم عند مشقة استعمال الماء، والقعود في صلاة الفرض، والاضطجاع في الصَّلاة، والتخلّف عن الجماعة والجمعة مع حصول الفضل، والفطر في رمضان، وإباحة محظورات الإحرام مع الفدية، والتداوي بالنجاسات وبالخمر على وجه، وإساغة اللقمة بها إذا غصّ بالاتفاق، وإباحة النظر حتى للعورة والسوأتين، وغير ذلك[3].

= مشروعيتها، وعدم النهي عنها، بل قد استنبطوا منها أن الانقطاع الدائم عن الأهل ليس من السُّنَّة؛ لأنه ﷺ لم ينقطع في الغار بالكلّية، فكان يرجع إلى أهله لضروراتهم، ثم يخرج لتحنّثه. انظر: **فتح الباري**، ج1، ص107.

(1) **إرشاد الساري**، ج1، ص105.

(2) في سياق الحديث السابق.

(3) انظر: **الأشباه والنظائر للسيوطي**، ص104.

2 - الغضب في حال القضاء: فهو علّة مانعة منه؛ لقوله ﷺ: «**لا يحكم أحد بين اثنين وهو غضبان**»[1]، وقد ذكر الرسول ﷺ وصفاً في سياق الحكم ـ وهو الغضب ـ لا مُسوّغ لذكره لو لم يُعَدَّ علّة للحكم، وقد استنبط العُلماء منه أن معنى التشويش الحاصل من الغضب هو العلّة التي يدور عليها النهي؛ إذ هو العَارض المانع من الحكم السليم، ولأجل ذلك عمّموا منع القضاء مع جميع المُشوّشات، وخصّصوا نوعاً واحداً من الغضب وعدّوه عارضاً مُؤثّراً وهو الغضب المُشوّش، حتى لا يعمّ كلّ غضب وإن كان قليلاً.

والتعميم والتخصيص المذكوران استُنْبِطَا إما بالمعنى المناسب المذكور فحُكِّمَ في النص تخصيصاً له وزيادة عليه، وإما من نفس اللفظ: فغضبان وزنه «فعلان» وهو في أسماء الفاعلين يقتضي الامتلاء مما اشتق منه[2]، فاستعمل غضبان في الممتلئ غضباً، لا أنه استعمل في مطلق ما اشتق منه، فصار معنى الحديث: لا يقضي القاضي وهو مُمتلئ غضباً، واعتبر غير الممتلئ غير مقصود في الخطاب.

قال النووي: «قال العُلماء: ويلحق بالغضب كلّ حال يخرج الحاكم فيها عن سَداد النظر واستقامة الحال كالشبع المُفرط، والجوع المُقلق، والهمّ والفرح البالغ، ومدافعة الحَدَث، وتعلّق القلب بأمر ونحو ذلك، وكل هذه الأحوال يكره له القضاء فيها؛ خوفاً من الغلط»[3].

وهل يمنع عارض الغضب وما جرى مجراه من صحة القضاء، قال النووي[4]: فإن قضى فيها صحّ قضاؤه؛ لأن النبي ﷺ قضى في شراج

---

(1) رواه **مسلم** واللفظ له، كتاب الأقضية، باب كراهة قضاء القاضي وهو غضبان حديث رقم: 1717؛ و**البخاري**، كتاب الأحكام، باب هل يقضي القاضي أو يفتي وهو غضبان، حديث: 7158.

(2) كـ ريان في الممتلئ رياً، وعطشان في الممتلئ عطشاً. انظر: **الموافقات**، ج1، ص90.

(3) **النووي على مسلم**، ج7، ص4730.

(4) المرجع نفسه.

الحرة[1]، وقال في اللُّقطة «مالك ولها»[2] وكان في حال غضب.

غير أنه لا يبعد أن يقال: إن غضبه ﷺ لم يكن مانعاً من سداد النظر في الحكم في الحادثة؛ إما لخِفته وكونه غيرَ مُؤثّر، أو لأنه ﷺ كان يملك نفسه في تلك الحالة كما في غيرها من أحواله ﷺ، فالغَضَب لا يُدْخِل عليه ﷺ ما يُدْخِله علينا، فهو محفوظ من تأثير ذلك المُشوّش عليه، فعن عبد الله بن عمر قال: «**كنت أكتبُ كلّ شيء أسمعه من رسول الله ﷺ أريد حفظه، فنهتني قريش، وقالوا: أتكتب كلّ شيء تسمعه ورسول الله ﷺ بشر يتكلّم في الغضب والرِّضى، فأمسكتُ عن الكتاب، فذكرتُ ذلك إلى رسول الله ﷺ، فأومأ بإصبعه إلى فيه فقال: اكتبْ فوالذي نفسي بيده ما يخرج منه إلا حق**»[3] فيكون خُصوصية له ﷺ[4].

3 - **السفر عارض مُؤثّر**، فهو سبب في الترخيص في بعض الأحكام، وهو في الصلاة لا يوجب جمعاً ولا قصراً، بل الترخّص مُستحبّ فيه، ولا يخفى أن الجمع أرفق من القصر، فإن القائم إلى الصَّلاة لا يشقّ عليه ركعتان يضمهما إلى ركعتيه، ورفق الجمع واضح لمشقة النزول على المسافر.

وهو في الصَّوم لا يوجب فطراً، وعد ذلك خلاف الأولى؛ لوجوب مُلاحظة أمر آخر وضعه في الاعتبار، وهو تحصيل براءة الذِّمة من الفعل المكلّف به - محلّ الرخصة - فما جمع الأمرين كان أفضل، فحكم بتفضيل القصر على الإتمام؛

---

(1) **فتح الباري**، ج5، ص365. والآية (65) من سورة النساء.
فعن زيد بن خالد الجهني قال: «**جاء أعرابي إلى النبي ﷺ فسأله عما يلتقطه فقال: عرفها سنة ثم اعرف عفاصها ووكاءها، فإن جاء أحد يخبرك بها وإلا فاستنفقها. قال: يا رسول الله ﷺ فضالة الغنم؟ قال: لك أو لأخيك أو للذئب. قال: ضالة الإبل؟ فتمَعَّر وجه النبي ﷺ فقال: مالك ولها؟ معها حذاؤها وسقاؤها، ترد الماء وتأكل الشجر**». البخاري، كتاب اللقطة، باب ضالة الإبل. حديث رقم: 2427. وقوله فتمعّر وجه النبي ﷺ أي تغيّر من الغضب. **إرشاد الساري**، ج5، ص477.

(2) **سُنن أبي داود**، كتاب العلم، باب كتابة العلم، حديث رقم: 3643.

(3) **الموافقات**، ج2، ص140.

(4) **فتح الباري**، ج2، ص677-678 بتصرف.

لتحصيل براءة الذِّمة بفعل الرخصة، وحكم بتفضيل الصَّوم على الفطر؛ لوجوب أدائه بعد الترخّص فيه، قال تعالى: ﴿وَأَن تَصُومُواْ خَيْرٌ لَّكُمْ﴾[1].

4 - عارض عُموم الزمان والأشخاص: المُداومة على الفعل للشخص الواحد في أزمان كثيرة أو لمجموع الأشخاص في زمن واحد أو أزمان كثيرة تكون عارضاً ينقل حكم الفعل، فيأخذ حكماً آخر غير ما كان فيه ويتغيّر اللقب الحكمي فيه.

وتُطلق الأحكام في العادة من حيث النظر الجزئي[2] عارية عن عارض الكلّية وهو الأصل.

ومثال ما يظهر فيها تأثير هذا العارض حكم المباح، الذي لا يتعلّق طلب بفعله ولا بتركه، هذا من حيث الأصل، أي من حيث تعلّق بالمكلّف الواحد[3] والزمن الواحد، فإذا تُصوِّر فعل المُكلّف لهذا المباح في الأزمان الكثيرة، أو فعله من جميع المكلّفين، فإن الحكم يتغيّر إلى الكراهة أو التحريم بحَسَب ما يترتّب عليه من مقصد فيه[4].

والغفلة عن أمر هذا العَارض جعلت كثيراً ممن يتصدّون للإفتاء لا يفرّقون في إصدار الأحكام بين مُتعلّقاتها فيما ذُكر من هذه الأحوال المختلفة، فيُصدرون أحكاماً تتعارض في الغالب الكثير مع قواعد الشرع ومقاصده.

العارض الطبعي والشرعي: لا يشترط في العارض أن يكون طبعياً ـ كما سبق في الأمثلة ـ فقد يكون شرعياً، فتزاحم هذه الواجبات يكون عارضاً يُسقط الطلب لبعضها، بل قد يقلب الحكم فيه إلى الطرف الآخر، فإزالة النجاسة عن ثياب المصلي مطلب شرعي حتى إذا ما خيف خروج وقت الصلاة بالاشتغال بذلك، أصبح ذلك الاشتغال محرّماً، وغير ذلك من الأمثلة التي لا تكاد تحصى.

(1) سورة البقرة، الآية: 184.
(2) لا يخفى أن ما نحن فيه غير ما بحث في علاقة الكلّي بالجزئي.
(3) ولم ينوِ به ما يُخرجه عن دائرة المباح.
(4) انظر: **الموافقات**، ج1، ص130-140، 147.

أنواع الأحكام التي ينقل إليها العَارض: الأحكام التي ينقل إليها العَارض في المحالّ المُتعدّدة متنوّعة بتنوّع ما يرتّبه من مقصد فيها، وسأكتفي بذكر بعض تلك الأحكام:

أولاً: المكروه: أكثر العَوَارض المُؤثّرة سدّاً للذريعة تنقل إلى الكراهة؛ لأن ساحة المكروه أَوسع الساحات بحَسَب العارض، وليس كلّها ينقل إلى الحرام؛ لقلّة مساحته، ولعدم التضييق. والعارض الذي ينقل من المباح إلى المكروه ليس واحداً، بل هو مُتعدّد تبعاً لتعدّد المقاصد المترتّبة عليه، ومن بين تلك العَوَارض:

- **توقّع الضرر**: استعمال الأواني المعدنية جائز، إلا أن الفُقهاء حكموا بكراهة استعمال الماء المُشمّس فيها في البلاد الحارة؛ لتوقّع الضرر[1].
- **فساد الناس وقلة الدِّين**: كره مالك سفر المرأة مع ابن زوجها؛ لفساد الناس بعد العصر الأول، ولأن كثيراً من الناس لا ينفرون من زوجة الأب نفرتهم من محارم النسب[2].

وهذه الفُروع هي بحَسَب الأصل من الجائز المُباح الذي لا يتعلّق حكم بالثواب والعِقاب على فعله، إلا أن العَوَارض المذكورة نقلته إلى قسم آخر من أقسام الجائز[3] وهو المكروه الذي يتعلّق الثواب بتركه، دون أن يُخرجه عنه.

ثانياً الحرام: ردّ السلام أمر واجب ينبغي للمُكلّف الالتزام به؛ لما يترتّب عليه من إشاعة الأمن بين الناس، فإذا كان وقت قضاء الحاجة فإنه ينهى عن الردّ؛ لأن الشارع لم يمنع من ذكر الله إلا في الخلاء[4].

---

(1) **كتاب ضوء الشموع**، ج1، ص81.
(2) **شرح النووي على صحيح مسلم**، ج6، ص22، 36.
(3) لأن الجائز ما قابل الممنوع، فتدخل فيه باقي الأحكام، ويُطلق الجواز على نفي الكراهة الشديدة، كما يقلّ إطلاق الكراهة على المنع.
(4) **شرح التلقين**، ج1، ص247.

الفرع الثاني: العَوَارض غير المُؤثّرة:

ليست العَوَارض كلها مُؤثّرة، فالعارض البسيط لا يُؤثّر؛ لأنه لا يكاد يوجد فعل خالٍ عن عارض، فلو اعتبرت كلّ العَوَارض لما بقيت هناك فائدة من إذن ولا منع؛ لأنه لا يكاد يُوجد انتفاع صِرْف خالٍ عما يضرّ.

ومن العَوَارض التي لا تُؤثّر:

• **عَارض هوى النفس وثقل الأحكام**، وهو غير مُؤثّر؛ لأنه يؤدي إلى إسقاط التكاليف جملة حتى لا يبقى على العبد تكليف، فما سُمّيت تكاليف إلا لأنها شاقّة ثقيلة؛ فهي مأخوذة من الكُلفة وهي المشقّة[1].

وسماحة الشريعة لا يعني الجَري على وَفْق ذلك الهَوى، بل هو مقيّد بما هو جارٍ على أُصولها، وعدّ هذا العَارض واتباعه يُنافي تلك الأصول ولا يُعَدّ من المشقات التي يُترخّص بسببها.

• **الأوصاف الطردية**[2] كالطُّول والقِصَر في عمُوم الأحكام، والذُّكورة والأُنوثة في بعضها كما في باب العِتق، ذلك أن الأوصاف الطردية لا تخلو عنها بعض الأحكام، فلو أثّرت وفتح بابها لم تسلم كثير من تلك الأحكام.

• **عَارض البحر** بما يحمله من ملح وما يُلقى فيه، فقد وَرَدَ أنه «**جاء رجل إلى رسول الله ﷺ، فقال: يا رسول الله إنا نركب في البحر ونحمل معنا القليل من الماء، فإن توضأنا به عطشنا، أفنتوضأ به، فقال رسول الله ﷺ: «الطهور ماؤه الحلّ ميتته»**[3].

---

(1) **الموافقات**، ج4، ص149، 259.

(2) وهي الأوصاف التي لم يلتفت إليها الشارع فيما عهد في تصرّفه. انظر: **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ص254.

(3) **الموطأ**، كتاب الطهارة، باب الطهور للوضوء، حديث رقم: 39.

الخاتمة:

أودّ الإشارة في نهاية البحث إلى جملة أُمور:

1 - اعتبارُ العَوَارض وشرعيةُ تأثيرها يُظْهِر ما يتمتع به الفقه الإسلامي من عِنَاية بالواقع وعدم الانقطاع عنه في سائر الأحكام، كما أنه يُظهر التناسق في الأحكام عند اختلاف الخطاب بين العام والخاص المتأثّر بالعارض.

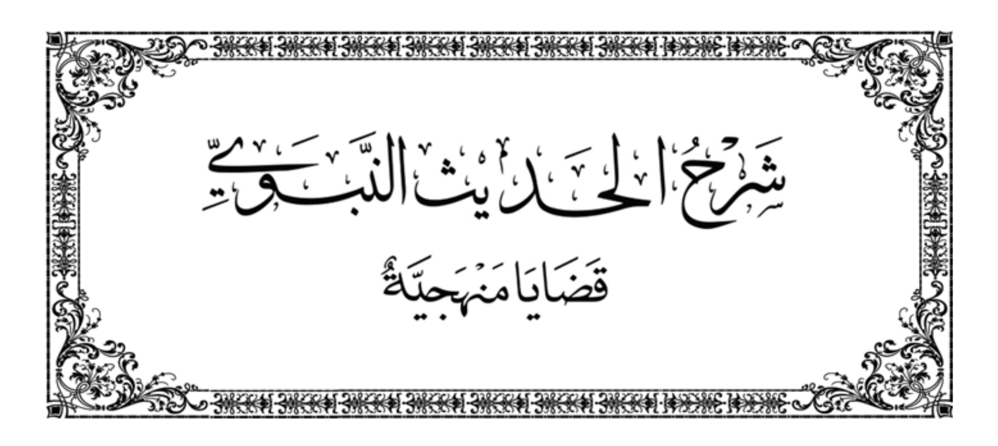
2 - نَفي الحكم الأصلي عن المحلّ المُتأثّر بالعَوَارض وإضافة حكم عارض له، فنحكم بعدم وجوب الصوم والحج عن العاجز، وبجواز أخذ مال الغير عند الضرورة إليه، وبفعل المُحرّم تحت الإكراه.

3 - الأحكام العملية تتأثّر بالعارض؛ لتأثّرها بالعوامل المحيطة بها، والدليل على ذلك اختصاص الرُّخَص بها دون غيرها.

4 - الأعمال القلبية لا تتأثّر بالعَارض؛ لخروجها عن مجال الإكراه، وكذلك الأحكام الكلّية؛ لكونها أُموراً ذهنية غير مشخّصة.

5 - يُؤثّر العارض في الحكم وفي قَبول النصّ وتخصيصه وفي مجرى النُّصوص ونزول الأحكام أيضاً.

6 - من العَوَارض ما هو مُؤثّر، ومنها ما ليس كذلك.



د. عبد العزيز بو شعيب العشراوي

الجامعة الأسمرية الإسلامية - ليبيا

تمهيد في أهمّية الموضوع:

يستقي موضوعنا هذا أهمّيته وقيمته العلمية من ثلاثة عناصر:

العُنصر الأول أنه يتعلّق بالبحث في الحديث النبوي الذي يُعَدّ المصدر الثاني بعد القُرآن الكريم من مصادر الهِداية والنَّجاة، ولذلك اهتم به المُسلمون منذ بدء صدوره عن النبي ﷺ، من حيث النقل والرواية والضَّبط والتحرير والعمل والاستدلال به، وغير ذلك. ومن بين اهتمام المسلمين بالحديث، وفي مُقدّمتهم العُلماء، شرحه وتفسيره لبيان ما غمض من ألفاظ، ولاستنباط الأحكام والمعاني والتوجيهات التربوية والمعاني المقاصدية، وغيرها مما يُفيد المسلم في فهم وحُسن امتثال ما في الأحاديث النبوية من هذه المعاني والأحكام، قال ابن دقيق العيد مُبيّناً أهمّية التعامل مع الحديث النبوي وفهمه وشرحه: «إن التفقّه في الدِّين منزلة لا يخفى شرفها وعلاها، ولا تحتجب عن العقل طوالعها وضُواها، وأرفعها بعد فهم كتاب الله المنزل، البحث عن معاني حديث نبيّه المُرسل؛ إذ بذلك تثبت القواعد ويستقر الأساس، وعنه يصدر الإجماع والقِياس، وما تقدّم شرعاً تعيّن تقديمه شروعاً، وما كان محمولاً على الرأس لا يحسن أن يجعل موضوعاً، لكنّ شرط ذلك أن يحفظ هذا النظام، ويجعل الرأي هو المُؤتمّ والنصّ هو الإمام،

وتُرَدُّ المذاهبُ إليه، وتضمّ الآراء المُنتشرة حتى تقف بين يديه»[1].

والعُنصر الثاني الذي يُعطي قِيمة لهذا البحث، هو الزَّمن المعيش وكيفية تعامل شباب الإسلام والدعوة مع الحديث من حيث شرحه والاستدلال به، هل يعطون الحديث قِيمته الأساسية في منهج الدعوة إلى الله تعالى؟، وقد سمعت من يقول في مُناقشة داخل فُصول الجامعة: نحن ندعو دون الحاجة إلى سيرة النبي ﷺ، وهذا يمثّل وجهاً من أوجه الجهل في زماننا هذا، ويُشكّل خَطَراً داهماً في ممارسة الدعوة إلى الله تعالى، ولعل هذا هو السر في الكثير من الآفات التي نعيشها في بلداننا في المدة الأخيرة، وقد ظهر هذا الجهل الفاضح بعد بُزوغ فجر الحرية في الحركة وفي التفكير مع الثورات العربية، حيث أَقَدَم عدد من شباب المُسلمين على تصرّفات لا أصل لها في شريعتنا، وفي سُلوك النبي ﷺ، ومن ذلك الجهل بالأحكام الشرعية الخمسة المعروفة، حيث نجد أحدهم لا يعرف من هذه الأحكام إلا الحرام والبدعة، ولا يدري عن خِلاف العُلماء شيئاً؛ بل إنه لم يُعطِ نفسه فرصة تحصيل القدر الكافي من العلوم الشرعية التي تُؤهّله للنظر في المصادر الشرعية، وفي تراث العُلماء؛ بل نجد بعضهم يُناصب أهل العلم والعُلماء العداء، ويتهمونهم بعدم اتباع السُّنَّة وغيرها، وهذا يذكّرني بما قرأته عند ابن عبد البر من قوله: «وما زال العُلماء قديماً يأخذ بعضهم عن بعض، ويأخذ الكبير عن الصغير، والنظير عن النظير، ونفخ الشيطان في أُنوفِ كثير من أهل عصرنا ببلدنا، فأعجبوا بما عندهم، وقنعوا بيسير ما علموا، ونصبوا الحرب لأهل العناية، وأبدَوْا لهم الشحناء والعداوة حسداً وبغياً وقديماً كان في الناس الحسد»[2]. ولو اطلع هذا العالم أو غيره على أهل عصرنا من المبتدئين في العلم والدعوة، ورأى من تصرّفاتهم ما نراه ونعيشه في بلداننا لأنكر عصرنا، وواقعنا، ولحمد الله تعالى على ما كان في عصره.

كما أن هذا الموضوع يكتسب قيمته -ثالثاً- من موضوعه حيث يبحث

---

(1) **شرح الإلمام بأحاديث الأحكام**، 1/ 5-6.

(2) ابن عبد البر، **التمهيد**، 17/ 124.

في المنهج، وكلّ ما يبحث في المنهج والطريقة والكيفية من أجل حسن الفهم ننتظر منه خيراً كثيراً؛ لأنه يتعلّق بتوجيه العقول إلى ما هو أصوب في التفكير وفي الحركة في الواقع؛ قال طه جابر العلواني: «ولما كانت السُّنَّة النبوية المُطهّرة تمثّل -في جملتها- المرحلة التطبيقية النبوية البيانية في ظروفها الزمانية والمكانية، وبكل خصائصها المرحلة الموضوعية والاجتماعية الأُصولية والفكرية؛ فإن دراسة مناهج الفهم للسُّنَّة تُعتبر من أكثر الدراسات الأُصولية والحديثية ضرورة وأهمّية»[1].

من أجل هذا كله؛ أَرَدْت أن أُسهم -ولو بقدر قليل- في تقويم هذا الاعوِجاج في النهج من خلال الرجوع إلى جهود العُلماء لاستخلاص منهج شرح الحديث النبوي، وضرب أمثلة توضحه.

دراسات سابقة في الموضوع:

- بحث بعنوان: عناصر شرح الحديث النبوي في الجامعات بين الواقع والطموح: د. صالح يوسف معتوق، وهو بحث يقع في حوالى ثماني صفحات، نصّ فيه صاحبه على أربعة عشر عُنصراً، باختصار شديد، قدّمه إلى ندوة نظمت سابقاً بكلية الدراسات الإسلامية والعربية في دبي تحت عنوان: «عُلوم الحديث: واقع وآفاق»، بحث يُستفاد منه، وصاحبه خبير، إلا أنه قُدِّم إلى نُخبة من العُلماء والخُبراء، ولذلك لا يستفيد منه كثيراً طلاب العلم والدعاة من الشباب، كما أنه خاص بتدريس الحديث النبوي في الجامعات، وهو مُختصر، ثم إنه خالٍ من الأمثلة.

- بحث آخر بعنوان: منهج أ.د. نزار ريان في شرح الحديث التحليلي لصاحبه شادي حمزة عبد طبارة، وهو بحث قُدِّم لمؤتمر العالم الشهيد الدكتور نزار ريان وجُهوده في خدمة الإسلام المُنعقد بكلية أصول الدِّين في الجامعة الإسلامية في الفترة: 20-21/ 10/ 2009م، بذل فيه جهداً طيباً، وهو أول

---

(1) د. يوسف القرضاوي، من تقديمه لكتاب: **كيف نتعامل مع السُّنَّة النبوية**، ص11.

بحث ينفرد -حسب علمي- بالتنصيص على اللطائف الدعوية والتربوية التي يجب استخراجها من الحديث النبوي.

- يستفاد أيضاً من كتاب د. يوسف القرضاوي الذي كتبه بعنوان: **كيف نتعامل مع السُّنَّة النبوية** قبل سنوات عدة، ونصّ فيه على قضايا أساسية، و-أيضاً- كتاب: **السُّنَّة بين أهل الفقه وأهل الحديث** للشيخ محمد الغزالي.

وفي هذا الموضوع سأُحاول عرض خمس نقاط منهجية أساسية في خمسة مطالب، تكون كما يلي:

المطلب الأول: المُقارنة بين الرِّوايات.

المطلب الثاني: فقه الحديث.

المطلب الثالث: التوجيه التربوي.

المطلب الرابع: بيان مقاصد الشريعة.

المطلب الخامس: عرض الخِلاف الفقهي.

وفيما يلي تفصيل هذه المطالب:

المطلب الأول: المُقارنة بين الرِّوايات:

تُعَدّ المُقارنة بين الرِّوايات المختلفة للأحاديث النبوية من أهم ما يجب الوقوف عنده؛ وهي جزء مهم من منهج شرح الحديث، وأعني بها رصد ما تختلف فيه روايات الحديث الواحد سواء كان ذلك في السند أو المتن، وسواء اتحد مخرجه أو اختلف، قال ابن عبد البر: «والرِّوايات في مرفوعات الموطأ متقاربة في النص والزيادة، وأما اختلاف روايته في الإسناد والإرسال، والقطع والاتصال، فأرجو أن ترى ما يكفي ويشفي في كتابنا هذا (أي التمهيد)»[1]. وسأكتفي هنا بذكر أمثلة تتعلّق بمقارنات بين روايات حديثية من حيثيات مختلفة فيما يلي:

(1) **التمهيد** 1/ 14، ويستفيد القارئ من كتابي: **فتح الباري** لابن حجر، و**عمدة القاري** للعيني.

أ - المُقارنة بين الرِّوايات من حيث الاتصال والانقطاع؛ ومثال ذلك حديث مالك عن حميد بن قيس، عن مجاهد، عن ابن أبي ليلى، عن كعب بن عجرة ﷺ أن رسول الله ﷺ قال له: «لعلّك آذاك هَوَامُّك . . .»[1]؛ قال ابن عبد البر: «رواه ابن وهب، وابن القاسم، وابن عفير عن مالك، عن حميد بن قيس، عن مجاهد، عن كعب بن عجرة، سقط لهم ابن أبي ليلى. والحديث محفوظ لمجاهد، عن ابن أبي ليلى، عن كعب بن عجرة، عن جماعة العلماء بالحديث»[2]، فرواية يحيى بن يحيى الليثي متصلة، ورواية ابن وهب ومن معه مُنقطعة لسقوط أحد الرواة من السند.

ب - المُقارنة بين الروايات من حيث الاتصال والانقطاع، كما في حديث مالك عن ابن شهاب، عن عبيد الله بن عبد الله بن عتبة بن مسعود، عن عبد الله ابن عباس ﷺ، أنه قال: «مرّ رسول الله ﷺ بشاة ميتة...»[3]، قال ابن عبد البر: «هكذا رواه يحيى مسنداً، وقد تابعه على ذلك ابن وهب، وابن القاسم، والشافعي، وأرسله القعنبي، وابن بكير، وجويرية، ومحمد بن الحسن، فقالوا فيه: عن ابن شهاب، عن عبيد الله عن النبي ﷺ، والصحيح رواية من رواه مسنداً»[4].

ج - ومثالها أيضاً؛ قول ابن عبد البر مُقارناً بين رواة الموطأ: «وأما قوله -

(1) أخرجه مالك في **الموطأ**: كتاب الحج، باب فدية من حلق قبل أن ينحر، ح938، والبخاري في **صحيحه**: أبواب الإحصار وجزاء الصيد، باب قول الله تعالى: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ بِهِۦٓ أَذًى مِّن رَّأْسِهِۦ فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ﴾ ح: 1719.

(2) **الاستذكار**: ابن عبد البر، 13/ 300، **والتمهيد** 2/ 232، وينظر: **الاستذكار** 13/ 298، و14/ 193-194، وغيرها، وينظر: قواعد النقد عند ابن عبد البر في الحديث والفقه للباحث، ص411، أطروحة للباحث نوقشت بتاريخ 16/ شوال/ 1425هـ، الموافق 29/ 11/ 2004م بكلية الدعوة الإسلامية-بطرابلس.

(3) أخرجه مالك في الموطأ: كتاب الصيد، باب ما جاء في جلود الميتة، ح2601، والبخاري في **صحيحه**: كتاب البيوع، باب شراء المملوك من الحربي وهبته وعتقه، ح8012.

(4) **الاستذكار** 51/ 633، **والتمهيد** 9/ 94، وينظر: **الاستذكار** 6/ 11، و31/ 923، و41/ 223، وغيرها.

أي الرَّاوي-: «قالوا: لِمَ يا رسول الله؟ قال: بكفرهن، قيل: يَكْفُرْنَ بالله؟ قال: يَكْفُرْنَ العَشِيرِ، ويَكْفُرْنَ الإحسانَ»[1]، فهكذا رواية يحيى؛ ويكفرن العشير بالواو، والمحفوظ فيه عن مالك من رواية ابن القاسم، والقعنبي، وابن وهب، وعامة رواة الموطأ، قال: يكفرن العشير بغير واو، وهو الصحيح في الرواية، والظاهر من المعنى»[2].

د - المُقارنة بين ما رواه أَئِمَّة الحديث في مَتْن الحديث حيث سقط بعض العبارات وفيها معانٍ مهمة؛ قال ابن عبد البر في حديث جبير بن مطعم: «سمعتُ رسول الله ﷺ قرأ في المغرب بـ«والطور»»[3]: «وفي هذا الحديث شيء سقط من رواية مالك في الموطأ لم يذكره أحد من رواته عنه فيه، وذكره غيره من رواة ابن شهاب، وهو معنى بديع حسن من الفقه؛ وذلك أن جبير بن مطعم سمع هذا الحديث من النبي ﷺ وهو كافر، وحدّث به عنه وهو مسلم»[4]، وأخرجه البخاري من طريق مالك بالمتن نفسه في رواية، ومن طريق معمر عن ابن شهاب في رواية ثانية بزيادة: «وذلك أول ما وقر الإيمان في قلبي»[5]، وتثبت أنه تأثر بقراءة النبي ﷺ، وكان كافراً في ذلك الوقت، وفي رواية أُخرى بزيادة: «وكان جاء في أسارى بدر»[6]. وهي رواية تُوضح أنه كان في

---

(1) من حديث طويل لمالك بسنده عن عبد الله بن عباس رضي الله عنهما أنه قال: «خسفت الشمس، فصلى رسول الله ﷺ، والناس معه...»، الحديث. أخرجه مالك في **الموطأ**: كتاب صلاة الكسوف، باب العمل في صلاة الكسوف، ح444، والبخاري في **صحيحه**: كتاب النكاح، باب كفران العشير، ح4901.

(2) **الاستذكار** 7/ 113، وينظر: **الاستذكار** 12/ 146.

(3) أخرجه مالك في **الموطأ**: كتاب الصلاة، باب القراءة في المغرب والعشاء، ح171، والبخاري في **صحيحه**: كتاب صفة الصلاة، باب الجهر في المغرب، ح731، ومسلم في **صحيحه**: كتاب الصلاة، باب القراءة في الصبح، ح463.

(4) **التمهيد**: 9/ 146، وينظر: **الاستذكار**، 3/ 227، و5/ 250-251، و7/ 113، و13/ 258-259، و27/ 284.

(5) أخرجه البخاري في **صحيحه**: كتاب المغازي، باب شهود الملائكة بدراً، ح3798.

(6) أخرجه البخاري في **صحيحه**: كتاب الجهاد والسير، باب فداء المشركين، ح2885.

مهمة دبلوماسية لإطلاق أسرى بدر، وهذا يحدّد زمن ورود الحديث. هذه كلها نُصوص مهمة جداً في المُقارنة بين الروايات وبيان الصواب من الخطإ فيها، وأهمية الزيادة أو ما سقط من الرواية فقهياً.

وعند النووي شيء من هذه المُقارنات في شرحه على صحيح مسلم، ومن ذلك حديث النعمان بن بشير أن أباه أتى به رسول الله ﷺ: فقال: «إني نحلت ابني هذا غُلاماً كان لي، فقال رسول الله ﷺ: أكلّ ولدك نحلتَه مثل هذا؟ فقال لا، فقال رسول الله ﷺ: فأرجعه»[1]؛ قال النووي: «وفي رواية: قال: فاردده، وفي رواية: فقال له رسول الله ﷺ أفعلت هذا بولدك كلهم؟ قال: لا، قال: اتقوا الله واعدلوا في أولادكم، قال فرجع أبي فردّ تلك الصدقة، وفي رواية: قال: فلا تشهدني إذاً؛ فإني لا أشهد على جور، وفي رواية: لا تشهدني على جور، وفي رواية: قال: فأشهد على هذا غيري، وفي رواية قال: فإني لا أشهد، وفي رواية قال: فليس يصلح هذا، وإني لا أشهد إلا على حق»[2]، وهي روايات تُلقي الضَّوء على فقه الحديث حيث ذهب بعض الفُقهاء إلى أن إعطاء هِبة لبعض الأولاد دون بعض مكروه ليس محرماً، إلا أن بعض روايات الحديث تُبيّن أن حكم هذا الفعل التحريم، خُصوصاً قوله: «فليس يصلح هذا، وإني لا أشهد إلا على حق»[3].

ولابن دقيق العيد وقفات مُهمة في هذا الباب؛ فقد أبرز أهمّية الرِّوايات المُختلفة للحديث الواحد في مُناسبات عديدة. وفيما يلي أمثلة لذلك:

- في حديث جابر في حجة الوداع، عن النبي ﷺ من رواية النسائي:

---

(1) أخرجه البخاري في **صحيحه**: كتاب الهِبة، باب الهِبة للولد وإذا أعطى بعض ولده شيئاً لم يجز، ح2446، ومسلم في **صحيحه**: كتاب الهِبات، باب كراهة تفضيل بعض الأولاد في الهِبة، ح1623، واللفظ لمسلم.

(2) يحيى بن شرف النووي، **شرح النووي على صحيح مسلم**، 11/ 65.

(3) أخرج هذه الرواية مسلم في **صحيحه**: كتاب الهبات، باب كراهة تفضيل بعض الأولاد في الهبة، ح1624، وأحمد في **المسند** 22/ 376، ح14492، وأبو داود في **سننه**: كتاب الإجارة، باب في الرجل يفضل بعض ولده في النحل، ح3545.

«ابدؤوا بما بدأ الله به»[1]. والحديث في الصحيح، لكن بصيغة الخبر: «نبدأ»، أو «أبدأ»، لا بصيغة الأمر، والأكثر في الرواية هذا، والمخرج للحديث واحد»؛ قال ابن دقيق العيد: «قد ذُكر أن النسائي أخرجه،... وإن كان مسلم أخرج الحديث بكماله؛ لأن المقصود هنا بإيراد هذه القطعة منه ذكرُ ما احتُجّ به على وجوب الترتيب، وهو قوله: «ابدؤوا بما بدأ الله به»، والمأخذ صيغة الأمر التي ظاهرها الوجوب، وصيغة الأمر لم ترد في كتاب مسلم، ولم يُحْسِن من يقول -إذا احتجّ بهذه اللفظة-: أخرجه مسلم»[2]. وجليّ أن الاختلاف بين الرِّوايات هنا يترتب عليه الاستدلال بمعنى فِقهي بيّنه ابن دقيق العيد، ولذلك جاء بالرواية المناسبة التي أخرجها النسائي، وهذا المعنى يهتم به الفقهاء من جِهة الاستدلال على المعاني، ويهتَم به المُحدّثون من جِهة الرواية وتحرير الألفاظ وبيان اختلاف الرواة.

- وعند حديث جابر بن عبد الله رضي الله عنهما قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إذا كان جنح الليل، أو أمسيتم، فكفّوا صبيانكم، فإن الشياطين تنتشر حينئذ، فإذا ذهب ساعة من الليل فحُلُّوهم، فأغلقوا الأبواب، واذكروا اسم الله، فإن الشيطان لا يفتح باباً مغلقاً، وأوكوا قِرَبَكُم، واذكروا اسم الله، وخَمِّرُوا آنيتكم واذكروا اسم الله، ولو أن تَعْرُضُوا عليها شيئاً، وأطفئوا مصابيحكم»[3]؛ بيّن ابن دقيق العيد سبب اختيار هذه الرواية، «لما فيها من الجمع بين أحكام عديدة يُستغنى به عن إيراد الدلائل المُتعددة على كل حكم، ولأن في هذه الرِّواية ذكر اسم الله تعالى على هذه الأُمور؛ أعني: التخمير، والإيكاء، وإغلاق الأبواب، وليس ذلك

---

(1) أخرجه النسائي في **السُّنن الكبرى**: كتاب الحج، باب الدعاء على الصفا، ح3968 من رواية جابر بن عبد الله رضي الله عنه، وأخرجه الإمام أحمد في **المسند** 23/ 399، ح: 15243، والحديث صحّحه على شرط مسلم شعيب الأرنؤوط.

(2) **شرح الإلمام بأحاديث الأحكام**، 5/ 6.

(3) أخرجه البخاري في **صحيحه**: كتاب الأشربة، باب تغطية الإناء، ح5300، ومسلم في **صحيحه**: كتاب الأشربة، باب الأمر بتغطية الإناء، ح2012. واللفظ للبخاري.

في رواية اللَّيث، عن أبي الزبير، عن جابر[1]؛ فإن فيها الأمر بتغطية الإناء، وإيكاء السقاء، وغلق الباب، وإطفاء السراج، لم يذكر فيها التَّسمية في هذه الأُمور، وكذلك رواية عمرو بن دينار، عن جابر[2][3]. وهذا الاختلاف قد يعود إلى ضَبط الرواية التي تختلف من راوٍ إلى آخر، أو يعود إلى منهج المُحدّثين الذي يدور بين اختصار الرِّواية وتطويلها؛ قال ابن دقيق العيد: بعد أن ذكر حديث البراء بن عازب أنه قال: «أمرنا رسول الله ﷺ بسبعٍ، ونهانا عن سبعٍ؛ أمرنا بعيادة المريض...»[4] الحديث؛ قال: «وهو حديث مُتفقٌ عليه، أخرجه الجماعة، إلا أن منهم من يختصر ويقتصر على بعض الأُمور التي فيه، ومنهم من يُخرج الجميع»[5].

وتبدُو الأهمية القصوى في الجمع بين روايات الحديث الواحد حين يُحرّف المعنى المقصود، فيُصبح لِزاماً على الشارح جمع الروايات كلها، والنظر إليها لاستنتاج الرأي الصواب، ومن ذلك حديث البخاري بسنده عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه: حدثنا رسول الله ﷺ وهو الصادق المصدوق قال: «إن أحدكم يجمع في بطن أمه أربعين يوماً، ثم يكون علقة مثل ذلك، ثم يكون مُضغة مثل ذلك، ثم يبعث الله ملكاً فيُؤمر بأربع كلمات،...»[6]. الحديث. وهي رواية يوهم ظاهرُها بأن ما يقوم به المَلَك هو بعد أربعة أشهر، ويجب حينها الاطِّلاع على ما في صحيح مسلم حيث روى بسنده عن عامر بن واثلة أنه سمع عبد الله بن مسعود رضي الله عنه يقول: «الشَّقي من شقي في بطن أمه

(1) ينظر: **صحيح مسلم**: كتاب الأشربة، باب الأمر بتغطية الإناء، ح2012.

(2) ينظر: **صحيح البخاري**: كتاب بدء الخلق، باب صفة إبليس وجنوده، ح3128.

(3) **شرح الإلمام بأحاديث الأحكام**، 2/ 565.

(4) أخرجه البخاري في **صحيحه**: كتاب النكاح، باب حق إجابة الوليمة والدعوة ومن أَوْلَم سبعة أيام ونحوه، ح4880، ومسلم في **صحيحه**: كتاب اللِّباس، باب تحريم استعمال إناء الذهب والفضة، ح2066.

(5) **شرح الإلمام بأحاديث الأحكام**، 2/ 13.

(6) أخرجه البخاري في: كتاب بدء الخلق، باب ذكر الملائكة، ح3036، ومسلم في **صحيحه**: كتاب القدر، باب كيفية الخلق الآدمي في بطن أمه، ح2.

والسعيد من وعظ بغيره، فأتى رجلاً من أصحاب رسول الله ﷺ يقال له حذيفة بن أسيد الغفاري، فحدّثه بذلك من قول ابن مسعود فقال: وكيف يشقَى رجل بغير عمل؟ فقال له الرجل: أتعجب من ذلك؟ فإني سمعت رسول الله ﷺ يقول: إذا مرّ بالنطفة ثنتان وأربعون ليلة بعث الله إليها ملكاً فصورها وخلق سمعها وبصرها وجلدها ولحمها وعظامها...»[1]، الحديث.

وهكذا إذا قيل في علم علل الحديث: إن الحديث لا تتبيّن علّته إلا إذا جُمعت طُرقه ورواياته؛ فإن الأمر نفسه يُقال في فِقه الحديث: لا يتبين وجهه حتى تُجمع طُرقه ورواياته من أجل فهمه فهماً حسناً على الوجه الذي أراده قائله ﷺ[2].

المطلب الثاني: فقه الحديث:

تفاوتت مناهج شرّاح السُّنَّة على مرّ العصور، فهُناك شُروح مُطوّلة، وشُروح مُختصرة، ومنها شُروح خاصة بالمُتون ومنها ما أضافت إلى ذلك دراسة الأسانيد، وهناك كتب لشرح غريبها، أو بيان مُشكلها ومُختلفها ومنسوخها وغير ذلك، ثم توّجت شُروحها بأعظم شرحين هما: **فتح الباري** للحافظ ابن حجر العسقلاني و**عمدة القاري**، للحافظ بدر الدِّين العيني، إضافة إلى عدد من الشُّروح الحديثة والمُعاصرة التي توجد فيها فوائد مختلفة سواء تعلّق الأمر بالسند أو المتن يستفيد منها طالب العالم.

ويستند فُقهاء الحديث وشرّاحه على ركيزتين أساسيتين: أولهما شرح الغريب من ألفاظ الحديث، وثانيهما استنباط المعاني والأحكام وغيرها. وتفصيل هذا فيما يلي:

---

(1) أخرجه مسلم في **صحيحه**: كتاب القدر، باب كيفية الخلق الآدمي في بطن أمه وكتابة رزقه وأجله وعمله وشقاوته وسعادته، ح2645، وينظر: ما كتبه زغلول النجار في كتابه: **الإعجاز العلمي في السُّنَّة النبوية**، ط3، نهضة مصر-القاهرة، 2009م، ص216، وما بعدها.

(2) ينظر: **الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع**: أحمد أبو بكر الخطيب البغدادي؛ تحقيق: محمود الطحان، مكتبة المعارف-الرياض، 1403هـ، 2/ 212.

أولاً: شرح الألفاظ الغريبة:

يُمثّل شرح الألفاظ الغريبة الوَاردة بالأحاديث النبوية قضية منهجية أساسية؛ إذ تفسيرها يُوضح معاني الحديث النبوي، وبدون فهمها لا يُفهم النَّص الشرعي. ومن أجل ذلك انبَرى عُلماء هذه الأُمة منذ القُرون الأُولى لشرح هذه المُفردات في مُصنّفات خاصة اعتمدها الشرّاح فيما بعد، بالإضافة إلى اعتماد كتب اللُّغة الأُخرى دون تجاوز القُرآن الكريم، والحديث النبوي، والشعر العربي، والأمثال، وغير ذلك. وفيما يأتي مثال من **شرح الإلمام** لابن دقيق العيد.

ففي شرح حديث: مالك بسنده أن أبا قتادة الأنصاري ﵁ دخل على كبشة بنت كعب بن مالك، وكانت تحت ابن أبي قتادة فسكبت له وَضوءاً، فجاءت هِرَّة لتشرب منه، فأَصغى لها الإناء حتى شربت. قالت كبشة: فرآني أنظر إليه، فقال: أتعجبين يا ابنة أخي؟. قالت: فقلت نعم، فقال: إن رسول الله ﷺ قال: إنها ليست بنجَس، إنما هي من الطّوّافين عليكم أو الطّوّافات»[1]. شرح ابن دقيق العيد مفردات هذا الحديث كما يلي:

- قوله (أي الراوي): «كانت تحت ابن أبي قتادة» كناية عن كونها زوجته، والأشبه أن تكون من مجاز التشبيه، شبه علو الزوج المعنوي على المرأة بالفوقية الحسية.
- فسَكَبت له وَضوءاً؛ أي: صبّته، قال الله تعالى: ﴿وَمَآءٍ مَّسۡكُوبٍ﴾[2]؛ أي مصبوب، ومن مجاز هذه اللفظة فرس سَكْب، كأن شدة جريه سَكْب

(1) أخرجه في **الموطأ**: كتاب الطهارة، باب الطهور للوضوء، ح42؛ والترمذي في **سننه**: أبواب الطهارة، باب سؤر الهِرَّة، ح92، وقال: حديث حسن صحيح، وأبو داود في **سننه**: كتاب الطهارة، باب سؤر الهِرَّة، ح75، والنسائي في **سننه**: كتاب الطهارة، باب سؤر الهِرَّة، ح68، وابن ماجه في **سننه**: كتاب الطهارة وسننها، باب الوضوء بسؤر الهِرَّة والرخصة في ذلك، ح367، وأحمد في **المسند**، 37/ 272، ح22580، والحديث صحيح.

(2) سورة الواقعة، الآية: 31.

الماء، فهو سَكْب، وكذلك ثوب سَكْب، يُشبه بالمنصبّ لدقته ورقته، كأنه ماء مسكُوب.

- المشهور أن الوَضوء بالفتح هو الماء، وبالضم: المصدر الذي هو الفعل، قال سِيبَوَيْه -رحمه الله- في باب ما جاء من المصادر على (فُعُول): وذلك قولك: توضأت وُضوءاً حسناً، وتطهرت طُهوراً حسناً.

وذكر بعض المتكلّمين عليه أنه شذّ في هذا الباب خمسة مصادر فجاءت على هيئة الاسم،... فمنها الوَضوء بالفتح... ويستدل على أنه اسم للماء بما جاء في الحديث من وضع الوَضوء للغُسل لا للوُضوء.

- أصْغَى: أمال، من صَغَى إذا مال، والصَّغْو: الميل، يقال صَغَت النجوم صَغْواً: مَالَت للغُروب، ويُقال: صغيت الإناء وأصغيته، وأصغيت إلى فلان: ملت بسمعي نحوه، قال الله تعالى: ﴿وَلِتَصْغَىٰٓ إِلَيْهِ أَفْـِٔدَةُ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱلْـَٔاخِرَةِ﴾[1]،...

- ليست بنجَس مفتوح الجيم: من معنى النجاسة، وأصلها القذارة، قال الله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ﴾[2]، ثم اشتُهر في عرف حملة الشريعة فيما يجتنب استصحابه في الصلاة، ويعبّر عن إزالته بالطهارة من الخبث.

- قال الرَّاغب الأصفهاني: الطوف والطواف: المشي حول الشيء، ومنه: الطائف لمن يطوف حول البيوت حافظاً، وقال عز وجل: ﴿وَيَطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدَٰنٌ مُّخَلَّدُونَ﴾[3]،... ومنه قوله عز وجل: ﴿أَن طَهِّرَا بَيْتِىَ لِلطَّآئِفِينَ﴾[4]، أي: لقصّاده الذين يطوفون به، ثم نُقل عن البغوي في شرح السُّنَّة، وعن الباجي.

ويُلاحظ من خلال هذا المثال ما يلي:

---

(1) سورة الأنعام، الآية: 113.

(2) سورة التوبة، الآية: 28.

(3) سورة الواقعة، الآية: 17.

(4) سورة البقرة، الآية: 125.

- تتبّع المُفردات كلها بالشرح، واعتمد ابن دقيق العيد المعاني الحقيقية والمجازية والعرفية، وكلها أشياء صالحة في شرح الغريب، إلا أن على الشارح أن يُراعي المقام والمكان الذي يقوم فيه بشرح هذه المعاني وبيانها للناس، فالفصل الدراسي يختلف عن المسجد مثلاً إلخ....
- استدلّ بالقرآن الكريم والحديث النبوي على شرح هذه الألفاظ. ولم نجد له بيتاً من الشعر، وهو ما نُلاحظه عند بعض الشرّاح الآخرين وفي مُقدّمتهم ابن عبد البر رحمه الله. كما لم نجد له مثَلاً من الأمثال العربية، ولعلنا لم نصادف هنا مثلاً يخدم المعنى، وقد استعان العُلماء بالأمثال في شرح غريب الحديث[1].
- نقل عن عُلماء اللُّغة ومنهم سِيبَوَيْه، وعن عُلماء فقه الحديث، ومنهم البغوي والباجي، وهكذا من جاء بعدُ يأخذ عمن سبقه.
- استعان ببعض المُصنّفات في غريب القرآن، مثل مُفردات القُرآن للرّاغب الأصفهاني، وذلك لأن عدداً من الألفاظ الحديثية ذُكرت في القُرآن الكريم، ومن هنا ينبغي أن يستعين الشارح بكتب غريب القرآن، ثم كتب غريب الحديث، وكتب اللُّغة، وكتب الشروح.

ويجب على أيّ شارح هنا أن يكون على علم بكتب غريب الحديث؛ فمنها العام غير المُخصّص لكتاب بعينه، ومنها كتب خاصة بكتاب أو أكثر[2].

ثانياً: استنباط الأحكام:

هذه ناحية منهجية أساسية أيضاً؛ إذ المقصود الأعظم من شرح الحديث بيان الأحكام الشرعية من النص قصد فهم الحديث وامتثال معانيه. ويتفاوت

---

(1) ينظر: **التمهيد**، 6/ 890.

(2) يمكن أن أذكر هنا بعض المصادر الأساسية في غريب الحديث: من الكتب العامة؛ **غريب الحديث** لأبي عبيد، و**الفائق في غريب الحديث والأثر** للزمخشري، و**النهاية في غريب الحديث والأثر** لابن الأثير، أما الكتب الخاصة؛ فمنها: **التعليق على الموطأ**: هشام بن أحمد الوقشي الأندلسي، و**مشارق الأنوار** للقاضي عياض، و**تفسير غريب الموطأ** لابن حبيب، و**غريب الصحيحين**، وغيرها.

الشرّاح في هذه الناحية؛ فمنهم المقتصد، ومنهم السابق بالخير، المدقّق في ألفاظ النص، الذي يوظّف كلّ طاقته لاستنباط المعاني والأحكام التي تتنوّع من أحكام شرعية إلى معانٍ تتصل بالتربية، إلى أُخرى تتعلّق بتوجيه الداعية توجيهات ربانية، وغير ذلك.

وعَوْداً على الحديث السابق؛ نَجِد ابن دقيق العيد قد استنبط المعاني والأحكام التالية:

- ❖ جَواز الدخول على المحارم بسبب الصهر.
- ❖ جَواز الاستعانة في أسباب الطهارة.
- ❖ إصغاؤُه الإناء لتسهيله الشرب عليها هو من باب الإحسان إلى البهائم، وطلب الأجر في كلّ كبد رطبة.
- ❖ الماء الذي سكبته كبشة الظاهر أنه لها لثبوت يدها عليه.
- ❖ استعمال حسن الأدب مع الأكابر، وهذا معنى تربوي.
- ❖ التنبيه على ما يُعرض للسائل، ويقع في نفسه لتقع الفائدة والعلم بما لعله يحتاج إليه، قلت: وهو أُسلوب نبوي أخذه الصحابة عنه ﷺ وأحسنوا استعماله.
- ❖ في الحديث دليل على أن اجتناب النَّجاسة وما يتصل بها أمر متقرّر في أنفس حملة الشرع وأهل الإسلام.
- ❖ فيه سُؤال العالم عن الحالة التي توقع عنده احتمال غلط الجاهل واعتقاده ما ليس بصحيح.
- ❖ فيه ذكر الدليل مع الحكم لِتَحصل الثقة للجاهل به، وهكذا ينبغي للمُفتي إذا أَفْتَى بشيء ظهر له تَوَقُّفُ المُستفتي فيه، وعدَمُ فهمه لعلته، أن يذكر له الدليل لتسكن نفسه، قلت: وهذا كان النبي ﷺ يفعله مع الصحابة رضي الله عنهم.
- ❖ في قوله: ''أَتَعْجَبِين'' عُدول إلى أحسن العبارتين وألطف المخاطبتين،

فَقد يَعجب الإنسان من الشيء ولا ينتهي إلى أن يُنكره، وفي قوله ''أتنكرين'' ما يُنافي عدم الإنكار، ونسبة المخاطب إلى الإنكار إيحاش له، لما فيه من الحكم بالمُنافرة والمُعاندة بخلاف نسبته إلى التَّعجب، قلت: وهذا معنى دعويٌّ يمثّل أُسلوباً حريّاً بالشارح استعماله للتأثير في المدعوين ومن يجلسون إليه للتعلم والاستفادة.

- فيه استدلال على طهارة السؤر باللفظ الدال على طهارة الجملة.
- يُقال في الشيء: إنه نجس، بمعنى: نجاسة عينه، ويقال: نجس، بمعنى: تنجسه بما لابسه من النَّجاسة، وإن كان طاهر العين، والباجي -رحمه الله تعالى- ذكر أن ظاهر قوله ﷺ: «إنها ليست بنجس» ينفي نَجَاسة العين.
- الأُصوليون يذكرون هذا الحديث في دلالة التنبيه والإيماء إلى التعليل؛ لأنه لو لم تكن علّة لم يكن ذكر الطواف مفيداً، وهذا من ابن دقيق العيد بحث في المقاصد.
- يدلّ على اعتبار المَشَقَّة في جنس التخفيف، وهو من القواعد الأُصولية[1].

فهذه كلها معانٍ وأحكام ذكرها ابن دقيق العيد حين شرح هذا الحديث، وتركتُ ذكر ما يدخل في المسائل الخِلافية لأن المقام غير مناسب لذكر ذلك. ويُمكن استنتاج ما يلي:

- استعمل الشارح هنا منهجاً تفصيلياً حيث وقف تقريباً عند كلّ لفظة وعبارة لاستخراج هذه المعاني[2]، وهذا أمر يتفاوت فيه الشرّاح ما بين مختصر يستنبط أحكاماً دون أُخرى، ومفصّل يقف عند كلّ ما يبدو له

---

(1) **شرح الإلمام**، 1/ 493 وما بعدها.

(2) قال ابن دقيق العيد: «لما كانت لفظة أطيب مذكورة في الحديث (أي حديث خَلوف فم الصائم)، كان من وظائف الشارح أن يعرض لمعناها، وينظر هل يُمكن إجراؤها على ظاهرها المعلوم في العادة أو لا؟ فإن لم يُمكن نظر في وجه المجاز، فهذا داعٍ إلى بيان استحالة إرادة المعنى الظاهر منها عرفاً». **شرح الإلمام**، 3/ 217.

في النص، ويخضع ذلك لفطنة الشارح وتوقّفه عند جميع العبارات، واستنتاج أقصى ما يُمكن من المعاني، ويخضع -أيضاً- لنفَس العالم ونشاطه واستعداده، وهو بقدر ما يظهر أنه اختلاف؛ فإن القارئ يجد فيه تكاملاً، فإن فقد معنى أو حكماً، أو مسألة عند عالم أو شارح، وجدها عند شارح آخر، ولذلك فإن الاطلاع على جميع هذه المصادر والشروح ضَروري لتوسيع آفاق القراءة، والاطلاع، والبحث العلمي، وبغية الزيادة على العلماء ما أمكن، وإفادة الأُمة اليوم. وهذا المنهج في الشرح يسمى بالمنهج التحليلي التفكيكي.

كما أنه يستنبط المعاني من خلال عِبارات الحديث وألفاظه دون أن يُحدّدها بخِلاف مجموعة من الشرُّاح الذين يصدرون الاستنباط منها بقولهم: قوله كذا، وأما قوله كذا ففيه من الفقه كذا، إلى غير ذلك من العبارات المُستخدمة لديهم مِمّا يسهل على الطالب المبتدئ معرفة الشواهد في الحديث وربطها بمعانيها.

- وظف الدلالات الأُصولية في استنباط الأحكام، ولم ينصّ على ذلك إلا في موضع أو موضعين بقوله مثلاً: «ظاهر قوله ﷺ»، واستدل بالحديث على مجموعة من المعاني؛ إذ كان يقول: «فيه دليل على كذا إلخ...» وهذه المعاني يتوصّل إليها باستخدام الدلالات الأُصولية، وهو ما يُوجب على الشارح من طُلاب العلم والدعاة وغيرهم إتقان علم أصول الفقه؛ فإن من بين مباحث هذا العلم الرئيسة مبحث الدَّلالات[1].
- نُقِل عن الباجي في موضع واحد، وهو منهج عام عند شرّاح الحديث حيث كلّ من جاء ينقل عن غيره مِمّن تقدّمه من عُلماء الحديث الذين شرحوا المُصنّفات الحديثية. وهو أمر يُوجب على طُلاب العلم الاستفادة من جهود السابقين من كِبار العُلماء والشرّاح المُعتمدين، ونسبة العلم إلى أهله.

(1) يستطيع طلاب العلم الرّجوع في هذه المباحث إلى كتب أُصول الفقه بعامة، وأخص بالذكر منها كتاباً مفيداً أُلّف خُصُوصاً في الدَّلالات الأُصولية، وهو كتاب: **تفسير النصوص في الفقه الإسلامي** لمؤلفه: د. محمد أديب صالح.

❖ نصّ على بعض المعاني المقاصدية، وهو أمر يأتي تفصيله بالقدر المُناسب في محلّه من هذا البحث.

❖ استدلّ ببعض الأحاديث الخادمة لمعاني هذا الحديث، وذلك مثل قوله: «وطلب الأجر في كلّ كبد رطبة»، إشارة إلى حديث أبي هريرة ﵁ أن رسول الله ﷺ قال: «بينا رجل يمشي فاشتدّ عليه العطش... وفيه: قالوا يا رسول الله! وإنّ لنا في البهائم أجراً؟ قال: في كلّ كبد رطبة أجر»[1]. وهذا أمر منهجي درج عليه الشرّاح حيث يستدلّون أثناء شرح الحديث النبوي بالقرآن الكريم والسُّنَّة النبوية والإجماع والقِياس، وبعض الأدلّة المُختلف فيها، ويُوظّفون القواعد الكلّية، وغير ذلك. فلا يُمكن النظر إلى الحديث وحده، وإنما لا بد من النَّظر في كلّ الأدلّة نظرة مقاصدية شمولية، والأدلّة الشرعية يفسر بعضها بعضاً.

بالإضافة إلى ما سبق؛ يجب على الشارح أن يستنبط القواعد الفقهية أو الأُصولية أو المقاصدية في حال اشتمل الحديث عليها. ومثال ذلك من كتب فقه الحديث قول ابن عبد البر: «وفي هذا الحديث[2] وجوه من الفقه والعلم، منها... أن اليقين لا يجب تركه للشك حتى يأتي يقين يزيله»[3]. وهذه قاعدة فقهية تُصاغ بلفظ: «اليقين لا يزول بالشك».

وبعض الشرّاح يضعون مسائل ومباحث تحت الحديث، ومنهم الباجي وابن العربي، ممّا يستفيد منه القارئ في قضايا لها صِلة بالحديث موضع الشرح.

---

(1) أخرجه البخاري في **صحيحه**: كتاب المساقاة، باب فضل سقي الماء، ح2234، ومسلم في **صحيحه**: كتاب السلام، باب فضل سَقي البهائم المُحترمة وإطعامها، ح2244.

(2) هو حديث أبي هريرة: «أن رسول الله ﷺ انصرف من اثنتين فقال له ذو اليدين أقصرت الصلاة أم نسيت يا رسول الله؟...» الحديث، أخرجه في **الموطأ**: كتاب الصلاة، باب ما يفعل من سلّم من ركعتين ساهياً، ح210، والبخاري في **صحيحه** من طريق مالك: كتاب الجماعة والإمامة، باب هل يأخذ الإمام إذا شك بقول الناس، ح682.

(3) **التمهيد** 1/ 342، وينظر: **المنتقى** 3/ 163، و4/ 262، و7/ 80، و**القبس** 2/ 786.

ومن هذا ما صَنَعه الباجي في منتقاه حيث شرح مثلاً حديث: أم سلمة أن رسول الله ﷺ قال: «إنما أنا بشر، وإنكم تختصمون إلي،...»[1] الحديث، وقسم الكلام بشأنه إلى فصول، وضمن الفصول أبواباً، وجعل تحت الأبواب مسائل وفروعاً. ومما بوّبه: باب في صفة القاضي، وآخر في مجلسه وأدبه، فذكر في الباب الأول صفات القاضي، ثم تناولها بتفصيل، وذكر الخِلاف حول بعضها، وما أجمعوا عليه منها، ومن أهم ما أورده في هذا الباب مسائل فِقهية تُعَدّ افتراضات مثل أن يوجد عالم ليس بمَرْضي أو رجل مَرْضيّ الحال غير عالم، وهل يستقضى ولد الزنا، والمحدود في الزنا، وغير ذلك مِمّا يستفيد منه القارئ والباحث معاً.

أما الباب الثاني؛ فخصّصه للحديث عن مجلس القاضي وأدبه، وبيّن فيه أين يجلس القاضي للفصل بين الناس؟ ومتى يجلس؟ وهل تقام الحدود في المساجد؟ وغير ذلك.

ومن منهج بعض الشرّاح وضع مُقدّمات للحديث المشروح وخُصُوصاً عند بداية الكتاب الفِقهي الواحد. وقد اشتهر بهذا الأمر ابن العربي المعافري في كتابيه **المسالك** و**القبس**[2]، ومنه يستفيد طُلاب العلوم الشرعية والدعاة وغيرهما فوائد علمية ومنهجية في البدء بهذه المُقدّمات عند بداية شرح أحاديث أي موضوع من الموضوعات لإعطاء الناس فكرة أساسية حوله، وتوجيههم. كما انفرد ابن العربي بجمع أحاديث الباب الواحد في مكان واحد، وهي مسألة غاية في الجودة والفائدة، يستفيد منها القارئ في معرفة النُّصوص الموجودة في الموضوع الواحد[3]، وهو منهج يُذكرنا بصنيع الإمام مسلم في صحيحه.

---

(1) أخرجه مالك في **الموطأ**: كتاب القضاء، باب الترغيب في القضاء بالحق، ح1399، والبخاري في **صحيحه**: كتاب الشهادات، باب من أقام البَيِّنة بعد اليمين، ح2534، ومسلم في **صحيحه**: كتاب الأقضية، باب الحكم بالظاهر واللحن بالحجة، ح1713.

(2) ينظر: **القبس** 1/ 158، و167، و182، و190، و259، و285، و3/ 1082، و1100، **والمنتقى** 3/ 159، و3/ 264.

(3) ينظر: **القبس** 1/ 202-203، و1/ 244، و1/ 183، و2/ 777، و1/ 219.

ويجب أخذ العلم أن الشارح في وقتنا المعاصر لا يستغني عن الشروح السابقة، إلا أن عليه أن يستفيد منها، ثم يُوظّفها توظيفاً حسناً، ويربطها بواقع الناس المعيش.

المطلب الثالث: التوجيه التربوي للقارئ:

من المقاصد الأصلية للحديث النبوي تهذيب الأخلاق، ولا تهذيب بدون تربية، ومن مقاصده أيضاً التعليم بما يُناسب حالة المخاطبين. ولذلك فتوجيه القارئ تربوياً في شروح الحديث يُعَدّ جزءاً أساسياً من المنهج الكلّي، وهو جانب مُضيء من محاسنها الكثيرة حيث ينتهز أصحابها فُرصة شرح بعض الأحاديث لتوجيه القارئ، وتقديم النّصح والإرشاد إليه حتى يمتثل أوامر الله عز وجل وينتهي عن نواهيه، كما تُشير إلى بعض المعاني السامية أثناء ترجمة العُلماء ورُواة الحديث تتعلّق بفضلهم، وتستنبط معانيَ أُخرى تخصّ التربية والتعليم هي غاية في تنبيه القارئ وتوجيهه الوِجْهة العلمية التربوية المطلوبة للوصول إلى الغاية المُثلى للاستفادة من العلوم الشرعية وغيرها، وبعضهم - وهو يُلامس هذه الناحية- يُشير إلى ما يعانيه الدُّعاة والعُلماء من بعض أهل عصرهم من ذوي الهمم الضعيفة، وهي بذلك تخرجنا عن النهج المعهود في بعض كتب الفقه التي شحنها أصحابها بالخلاف الفقهي الذي يكاد يخرج القارئ والباحث المسلم عن المعاني التربوية التي تُحيي روح المكلّف وتشحذ همته من أجل البحث عن الحق والعمل به، فهي -أي بعض هذه الكتب- كادت تفرغ الفقه الإسلامي تقريباً من هذه الروح؛ إذ تدور مادتها الأساسية بين عرض قول فلان وقول الآخر، وبيان دليل هذا ودليل ذاك حتى إن المطّلع عليها ينسى الهدف من الفقه الإسلامي، لكن بالاطلاع -مثلاً- على شروح ابن عبد البر، والباجي، وابن العربي، وابن دقيق العيد، وابن حجر، وغيرهم يجد القارئ والمُتأمّل فيها هذه الروح من جلب القارئ والتأثير في نفسه. وفي هذا الباب أمثلة.

فإذا رجعنا إلى ابن عبد البر مثلاً استطعنا أن نحكم عليه أنه يُمثّل في

شرحه عالماً مُربّياً من الطّراز الرفيع، استطاع أن يُوظّف النصوص الشرعية، والأبيات الشِّعرية لتوجيه القارئ إلى عمل الفضائل، وتحذيره من الرذائل، ودعوته إلى تعلّم العلم، والتمسك بهدي النبي ﷺ وصحابته الكرام -رضوان الله عليهم.

ويُمكن بيان هذه التوجيهات التربوية في ثلاث نقاط:

1 - دعوة القارئ إلى التزام الكتاب، والسُّنَّة، وأفعال الصحابة؛ وذلك في مثل قوله: «السُّنَّة إذا ثبتت فهي عند جماعة العُلماء عبادة، يدنو العامل بها من رحمة ربه، وينال المسلم بها درجة المُؤمن المخلص، والاعتلال لها ظنّ، والظنّ لا يُغني من الحق شيئاً»[1]، وقوله: «ليس في سُنّة رسول الله ﷺ إلا اتباعها، ولا نعترض عليها بكيف، ولا يَسع عالماً فيما ثبت من السُّنَّة إلا التسليم؛ لأن الله فرض اتباعها»[2]، وقال مرغّباً في اتباع الصحابة بعد أن رجح رأيهم في مسألة أكثر مدة النفاس: «فإنهم أصحاب رسول الله ﷺ، ولا مُخالف لهم منه،... ولا يجوز عندنا الخلاف عليهم بغيره؛ لأن إجماع الصحابة حجة على من بعدهم، والنفس تسكن إليهم، فأين المهرب عنهم دون سُنَّة ولا أصل»[3].

2 - دعوة القارئ إلى فعل البِرّ، وترغيبه في القيام ببعض الطاعات، مثل دعوته إلى قيام الليل بقوله: «وقيام الليل سُنَّة مسنونة، لا ينبغي تركها فطُوبى لمن يُسّر لها، وأُعِين عليها؛ فإن رسول الله ﷺ قد عمل بها وندب إليها»[4]، ودَعَا -أيضاً- إلى رَفْع اليدين في الصلاة دون أن يُوجِب رفعهما بقوله: «وذلك عند أهل العلم تعظيم لله وابتهال إليه، واستسلام له، وخضوع للوقوف بين يديه، واتباع رسوله ﷺ»[5].

(1) **الاستذكار**، 25/ 323.
(2) **الاستذكار**، 8/ 152.
(3) **الاستذكار**، 3/ 250، وينظر: **التمهيد**، 16/ 74.
(4) **التمهيد**، 13/ 209.
(5) **التمهيد**، 9/ 212، وينظر: **الاستذكار**، 1/ 202، و8/ 338، وغيرها.

3 - لفت انتباه القارئ إلى خطورة بعض الكبائر والمُنكرات؛ فعند حديثه عن الظلم قال: «وقد أتى الوعيد الشديد في الظالمين بما يجب أن يكون كلّ من فقهه عن قليل الظلم وكثيره مُنتهياً، وإن كان الظلم ينصرف على وجوه بعضها أعظم من بعض... وأعظمها الشرك بالله عز وجل، قال الله عز وجل: ﴿إِنَّ ٱلشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾[1]»، واستدل أيضاً بقوله تعالى: ﴿وَقَدْ خَابَ مَنْ حَمَلَ ظُلْمًا﴾[2]، وقوله تعالى: ﴿وَمَن يَظْلِم مِّنكُمْ نُذِقْهُ عَذَابًا كَبِيرًا﴾[3]، وقوله ﷺ حاكياً عن الله عز وجل في الحديث القدسي: «يا عبادي إني حرّمت الظلم على نفسي وجعلته بينكم محرّماً فلا تظالموا»[4]، وهذا يُمثّل عند ابن عبد البر موضعاً من المواضع المُهمة التي توقّف فيها جيداً للتحذير من الظلم[5]، وفعل الأمر نفسه في التحذير من نقص المكيال[6].

ومن منهج العُلماء أيضاً أنهم يستنبطون من النص المشروح بعض المعاني التربوية التي تخصّ العلم والأدب مع الناس وغيرهم؛ ومن ذلك قول ابن عبد البر: «ففيه[7] دليل على ما كانوا عليه من البحث عن العلم والسؤال عنه، وبُعث رسول الله ﷺ معلّماً، وكانوا يسألونه لأنهم كانوا خير أمة -كما قال الله عز وجل-، فالواجب على المسلم مُجالسة العُلماء إذا أمكنه، والسُّؤال عن دينه جهده؛ فإنه لا عُذر له في جهل ما لا يَسَعه جهله، وجملة

---

(1) سورة لقمان، الآية: 13.

(2) سورة طه، الآية: 111.

(3) سورة الفرقان، الآية: 19.

(4) من رواية أبي ذر الغفاري أخرجه مسلم في **صحيحه**: كتاب البر والصِّلة، باب تحريم الظلم، ح2577.

(5) ينظر: **التمهيد**، 20/ 157، و**الاستذكار**، 20/ 268-270.

(6) ينظر: **الاستذكار**، 21/ 103-106.

(7) يقصد حديث مالك عن نافع عن ابن عمر رضي الله عنه: «أن عمر بن الخطاب حمل على فرس في سبيل الله فوجده يباع فأراد أن يبتاعه فسأل رسول الله ﷺ عن ذلك». أخرجه في **الموطأ**: كتاب الزكاة، باب اشتراء الصدقة والعود فيها، ح624.

القول أن لا سؤدد ولا خير مع الجهل»[1]، وهي -أيضاً- دعوة واضحة وتوجيه للقارئ، وترغيب له في الاهتبال لدينه، والاتصال بالعُلماء.

وبناء على هذا انتقد ابن عبد البر -رحمه الله- عُلماء عصره ممن قنعوا بما حصلوا من علم وتوقّفوا عن الاستزادة؛ بل أصبحوا يُعادون من عنده عناية بالعلم، قال: «وما زال العُلماء قديماً يأخذ بعضهم عن بعض ويأخذ الكبير عن الصغير والنظير عن النظير، ونفخ الشيطان في أنوف كثير من أهل عصرنا ببلدنا، فأُعجبوا بما عندهم، وقنعوا بيسير ما علموا، ونصبوا الحرب لأهل العناية، وأبدَوْا له الشحناء والعداوة حسداً وبغياً، وقديماً كان في الناس الحسد»[2]. وهو أمر نستفيد منه صحة نقد الواقع، والأمر بالتعمّق في العلم وطلب المزيد، والنهي عن القناعة باليسير، والنهي عن مناصبة العداء للمهتمين بالعلم والعلماء، وهي آفات تطبع علاقة طلبة العلم والعلماء كلّ فئة بعضها مع بعض، كما هو سائد في واقع طلاب العلم والدعاة في زماننا هذا.

كما نجد في «المنتقى» للباجي رحمه الله بعض هذه التوجيهات حيث دعا القارئ -مثلاً- إلى الزِّيادة في الذكر عند التَّسمية بقوله: «ويجزئ من التَّسمية بسم الله الرحمن الرحيم، ويجزئ من الحمد الحمد لله رب العالمين، ومن زَاد على ذلك فحسن، فإنه ذكر الله عز وجل»[3]، وذكر أثراً عن صنيع إبراهيم عليه السلام مع ضيوفه.

وفي تعليم العلم؛ قال: «وهكذا يجب أن يكون حكم العالم إذا سأله من يفهم ويصلح للتعلّم عن مسألة بيّنها له، وذكر أدلّتها وفروعها، ما أمكنه وبحَسَب ما يليق به ويصلح له، وإذا سأله عن مسألة من ليس من أهل العلم، ولا يصلح لنقله أجابه بحكم الذي سأل عنه خاصة»[4]، واعتبر الاستحياء في

(1) **التمهيد**، 14/ 77، وينظر: **قواعد النقد عند ابن عبد البر**، ص447.
(2) **التمهيد**، 17/ 124.
(3) **المنتقى**، 7/ 151.
(4) **المنتقى**، 1/ 64، وينظر 1/ 8، و64، و87، و184، و3/ 16، و23، و35، وغيرها.

السؤال عن العلم «غاية في حُسن الأدب، وكريم الأخلاق، وتمام المُروءة».

كما أن الباجي وهو يشرح أثراً لسعيد بن المسيّب في نقص المكيال[1]، قال في وجه ثانٍ يحتمله كلام سعيد: «إن النقص في ذلك يذهب بركة البيع فلا حظّ لهم في المقام فيه (أي في البلد الذي ينقص فيه المكيال)»، ثم استدلّ بقوله تعالى: ﴿وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ ٱلَّذِينَ إِذَا ٱكْتَالُوا۟ عَلَى ٱلنَّاسِ يَسْتَوْفُونَ وَإِذَا كَالُوهُمْ أَو وَّزَنُوهُمْ يُخْسِرُونَ﴾[2]، وقوله تعالى حِكاية عن شعيب ﷺ: ﴿وَيَٰقَوْمِ أَوْفُوا۟ ٱلْمِكْيَالَ وَٱلْمِيزَانَ بِٱلْقِسْطِ ۖ وَلَا تَبْخَسُوا۟ ٱلنَّاسَ أَشْيَآءَهُمْ وَلَا تَعْثَوْا۟ فِى ٱلْأَرْضِ مُفْسِدِينَ﴾[3]، ثم علّق بكلمة بليغة قال فيها: «وعلى كلّ وجه؛ فإن ظهور المنكر وعُمومه مِمّا يحذر (من) تعجيل عقوبته، وقد قالت أم سلمة: «يا رسول الله، أنهلك وفينا الصالحون؟ قال: نعم إذا كثر الخبث»[4]، فهذا مع كثرة الصالحين؛ فكيف مع قلّتهم أو عدمهم، نسأل الله أن يتجاوز عنا بفضله ويتغمد زللنا برحمته»[5]، والباجي يقول هذا الكلام عن عصره، ولم يعلم حالنا الذي صرنا إليه، فماذا نقول نحن عن عصرنا؟ إلا إذا تداركنا الله تعالى برحمته.

وفي هذه الأمثلة المنقولة من «المُنتقى» توجيهات حَسَنَة يقتدي بها من يستفيد من هذا الشرح الجيد، والباجي وهو يكشف عن هذه التوجيهات، ويستخرجها من أحاديث الموطأ وآثاره؛ فإنه يستدل عليها بالقرآن الكريم، والأحاديث، والآثار[6]، ويُلاحظ أنه لم يستعمل الشعر الحسن المحمود في الاستدلال على هذه المعاني التربوية، واستعمال الشعر يُعَدّ من صنعة ابن

(1) أخرجه في **الموطأ**: كتاب البيوع، باب البيوع.

(2) سورة المطففين، الآيتان: 2-3.

(3) سورة هود، الآية: 85.

(4) أخرجه البخاري في **صحيحه**: أحاديث الأنبياء، باب قصة يأجوج ومأجوج، ح: 3168، ومسلم في **صحيحه**: الفتن وأشراط الساعة، باب اقتراب الفتن، ح2880، وهو من رواية زينب بنت جحش رضي الله عنها.

(5) **المنتقى**، 5/ 109، ويرجى النظر لزاماً في: **الاستذكار**، 21/ 103-106.

(6) ينظر: **المنتقى**، 5/ 109، و7/ 209 و215 و225 و251، وغيرها.

عبـد البر ﵀ في التوجيه التربوي، وله في ذلك كتاب حافل صنّفه خصّيصاً لتربية القارئ ودعوته إلى امتثال مُثُل عُليا وأخلاق سامية، وهو كتاب «بهجة المَجَالِس وأنيس المُجَالِس».

أما ابن العربي ﵀؛ فتميزت ألفاظه ولُغته في هذا الباب بالوضوح والصَّراحة أكثر من غيره، ومثال ذلك حضّه المُستفيد من كتبه على حضور صَلاتَي العشاء والصبح، فبعد أن ذكر الأحاديث الصّحاح في المسألة؛ قال: «والصُّبح فاتحة الحياة ومبدأ الأعمال كما أن العصر والعتمة فاتحة الصحائف، وربما إذا صلّى العتمة لم يُصلّ بعدها أبداً»[1]. ويعني بذلك أن الإنسان قد يموت بعد صلاة العشاء وقبل صلاة الصبح، وهو حافز له على تدارك الفضل قبل فواته، ثم قال في فضلهما: «فمن علم هذه الفضائل يقين علمها، وقدّرها حق قدرها، سعى إليها يحبو، وجاءها يستقل تارة ويكبو، وما توفيقنا إلا بالله»[2]، ومعنى هذا أن المُكلّف يجب أن يعلم الفضائل أولاً، ويقدّرها ثانياً، فيكون الامتثال ثالثاً.

وحضّ المسلم على الدعاء بقوله: «وهو -أي الله جل جلاله- الذي يقبل الدعاء، وقد جعل لذلك عَلامات وقرنه بأسباب، وخصّ به أوقاتاً... فينبغي أن تغتنم تلك الساعة وأمثالها؛ فإنها مُتهيّئة للقَبول»[3]، وهو مثال آخر في الدعوة إلى امتثال الفضائل، والبحث عن الخير.

وله توجيهات جَيِّدة في الحِرص على التعلّم ونفي الجهل في أشياء يجهلها الناس، وفي ذلك نقد لعصره وواقعه الذي عاش فيه[4]، ونحن نعلم أن من مقاصد النبي ﷺ في حديثه تعليم الناس واستخدام وسائل تربوية في ذلك. ومن أهم ما وجدت لابن العربي في هذه الناحية -أي الحرص على التعلّم- أنه يحذر من الأخذ بالحديث الضعيف، قال بعد أن نصّ على ضعف

(1) **القبس**، 1/ 202-203.
(2) **القبس**، 1/ 302.
(3) **القبس**، 1/ 197، وينظر: **القبس**، 1/ 198-201.
(4) ينظر: **القبس**، 1/ 88، و221، و229.

أحد الأحاديث: «وقد أوعزنا إليكم أمراً أن أضرّ شيء بالمُتعلّم والعالم الاشتغال بالحديث الضعيف»[1]. وهذا تحذير من الاعتماد على المصادر الضعيفة والأدلّة والأحاديث المُتهالكة حتى يُميّز طالب العلم بين الصحيح والسقيم، فيعتمد الأول ويطرح الثاني. وقد يكون السبب في وضوح لُغة ابن العربي التربوية وصراحة نُصوصه؛ أنه كان يُملي شرحه هذا على طلابه إملاءً فيوجّههم مباشرة في مجال العلم.

وابن العربي يستدل على توجيهاته هَاته وتنبيهاته لطُلابه بأدلّة من القُرآن الكريم، والحديث النبوي الصحيح[2]، وقواعد الأَخْذ بالدليل الصحيح، ولم أجد له شعراً في هذا الباب، وقد كفته الأحاديث الصحيحة التي جمعها في التوجيهات التربوية كما فعل في المسائل الفقهية.

وقد سَبَقَ أن ذكرت عند ابن دقيق العيد ما يتعلّق بهذه المعاني في المطلب الثاني، أعني أنه استنبط عند الحديث السابق معنيين يَتَّصلان بما نحن فيه، وهُما: إصغاء أبي قتادة رضي الله عنه الإناء لتسهيله الشرب على الهِرَّة، وأنه من باب الإحسان إلى البهائم، وطلب الأجر في كلّ كبد رطبة، واستعمال حُسن الأدب مع الأكابر.

ومن المَواطن التي نجد فيها معاني تربوية مُهمة جداً عند الشرّاح تراجم الرجال، حيث جعل بعضهم من منهجه التعريف بالعُلماء ورواة الحديث، وفي مُقدمتهم ابن دقيق العيد الذي كان يبرز ما اشتهر به الصحابي أو العالِم من قضايا تتصل بالتربية والتعليم والفضل مما يبقي أثراً في القارئ، ويدفعه إلى الاهتمام بالعلم والسير في مَدارج الإيمان، ويشحذ همته؛ قال عند ترجمة أم المُؤمنين عائشة -رضي الله عنها-: «ولو لم يكن لعائشة من الفضائل إلا قضية الإفك لكفى فضلاً وعلوَّ مجد؛ فإنها نَزَل فيها من القُرآن ما يُتلى إلى يوم القيامة»[3].

(1) **القبس**، 3/ 884-885، وينظر: **الاستذكار**، 8/ 70.
(2) ينظر بالإضافة إلى ما سبق: **القبس**، 1/ 199-202.
(3) ينظر: **شرح الإلمام بأحاديث الأحكام**، 1/ 73.

وقال في ابن عمر رضي الله عنه: «وفي مَناقبه رضي الله عنه كثرة، ولمنزلته في أَئِمَّة المُتقين شهرة؛ أما الفقه فعن الزهري أنه قال: لا يُعدل برأي ابن عمر، فإنه أقام بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ستين سنة، فلم يخْفَ عليه شيء من أمره، ولا من أمر الصحابة. وعن مالك رحمه الله أنه قال: أقام ابن عمر ستين سنة تقدم عليه الوفود... وأما العبادة فحسبك حديثه في رُؤياه، وقول النبي صلى الله عليه وسلم: «نعم الرجل عبد الله، لو كان يُصلي من الليل»، قال سالم: وكان عبد الله لا ينام من الليل إلا قليلاً». فأما الزهادة والورع؛ فإنه لم يُقاتل في الحروب التي جرت بين المسلمين، وذكر أبو عمر: أن جابر بن عبد الله قال: ما منا أحد إلا مالت به الدنيا ومال بها ما خلا عمرَ وابنه عبد الله رضي الله عنهما». وأما الخشوع فقال (أي جابر): وكان إذا قرأ هذه الآية: ﴿أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ﴾[1] بكى حتى يغلبه البكاء. والمنقبة العظيمة والفضيلة الكبرى قول النبي صلى الله عليه وسلم في رواية في الصحيح: «إن أخاك رجل صالح»[2]، قاله لحفصة[3].

ونحن بقولنا: إن الإسلام صالح لكلّ زمان ومكان؛ لا بد أن نثبت هذه الصَّلاحية بربط الحديث النبوي بالواقع المعيش للمسلمين، وهكذا يجب أن يتعلّم الشارح مُعالجة قضايا تربوية وآفات يعيشها الناس بالنُّصوص الشرعية لإصلاح ما فَسَد، ومن أجل هذه الغاية السامية وَرَدَ الهَدي النَّبوي، ومن ثَمَّ فاستثمار النُّصوص الشرعية لإصلاح ما اعوجّ في المسلمين اليوم أمر لا بد من أن يُمارسه ويحسن استعماله كلّ طالب علم وكلّ داعية وكلّ شارح أخذ على عاتقه إيصال معاني الوحي إلى الناس على المنابر وفي الفصول وفي كافة المناسبات التي تُتاح فيها فرصة التبليغ، وخُصوصاً أن من وظائف النبي صلى الله عليه وسلم الأساسية -وهو يبلّغ الوحي إلى الناس- أن يربّي الناس على الالتزام بالأوامر الشرعية والانتهاء عن النَّواهي، والسّمو بالنفس إلى أعلى مرتبة في الإيمان

(1) سورة الحديد، الآية: 16.

(2) من رواية عبد الله بن عمر رضي الله عنه أخرجه البخاري في **صحيحه**: كتاب فضائل الصحابة، باب مناقب عبد الله بن عمر بن الخطاب رضي الله عنهما، ح3531.

(3) **شرح الإلمام بأحاديث الأحكام**، 3/ 360-362.

يُمكن أن يصل إليها الإنسان، ولذلك فأحاديث النبي ﷺ كفيلة بتعليم منهج تربية الأُمة على دين الله تعالى.

المطلب الرابع: مقاصد الشريعة:

تعريف مقاصد الشريعة: هي المعاني والحِكَم الملحُوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو مُعظمها، أو هي الأسرار والغايات والمصالح التي أرادها الشارع من خلال تشريعاته وأحكامه[1]. فكلّ حكم شرعي وراءه حكمة أو غاية يرمي الشارع إلى تحقيقها سواء كانت مصرَّحاً بها أو لا.

وبناءً على هذا؛ ينبغي على شارح الحديث النبوي أن يثبت هذه الحِكَم باستخراجها من النُّصوص، ويُبيِّن الغايات والأسرار في أوامر النبي ﷺ ونواهيه، وتقريراته، وأساليبه في الدعوة ومُعالجة مُختلف الإشكالات التي عرضت له في مُجتمع الصحابة، ومُختلف تشريعاته التي شرعها لتوجيه الأمة إلى ما فيه صلاحها في المعاش والمعاد. وقد ألّف فيها علماؤنا تأليفات نافعة[2] يجب على كلّ طالب علم الرجوع إليها للنهل منها وفهم هذا العلم الجليل لإتقان تطبيقه على النصوص الحديثية.

قال العز بن عبد السلام: «الشريعة كلها مصالح، إما تدرأ مفاسد أو تجلب مصالح، فإذا سمعت الله يقول: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ﴾؛ فتأمل وصيته

(1) ينظر: عبد المجيد النجار، **مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة**: ص5؛ أحمد الريسوني، و**محاضرات في مقاصد الشريعة**، ص8؛، محمد عبد العاطي محمد علي، و**المقاصد الشرعية وأثرها في الفقه الإسلامي**، ص13.

(2) ألّف علماؤنا الأفاضل عدداً مهماً من الكتب في مقاصد الشريعة قديماً وحديثاً، أذكر منها: **قواعد الأحكام**: العز بن عبد السلام، و**الموافقات**: الإمام الشاطبي، و**مقاصد الشريعة الإسلامية**: د. محمد الطاهر بن عاشور، و**المقاصد العامة للشريعة الإسلامية**: الدكتور يوسف حامد العالم، و**قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي**: د. عبد الرحمن إبراهيم الكيلاني، و**نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور**: إسماعيل الحسني، و**مقاصد الشريعة عند الإمام العز بن عبد السلام**: د. عمر بن صالح عمر، و**نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي**: أحمد الريسوني، و**مقاصد الشريعة عند الإمام ابن تيمية**: د. يوسف أحمد البدوي، وغيرها.

بعد ندائه، فلا تجد إلا خيراً يحثّك عليه أو شراً يزجرك عنه، أو جمعاً بين الحثّ والزجر، وقد أبان في كتابه ما في بعض الأحكام من المفاسد حثاً على اجتناب المفاسد، وما في بعض الأحكام من المصالح حثّاً على إتيان المصالح»[1].

وإذا رجعنا إلى أحاديث النبي ﷺ، وجدنا عدداً منها فيه تصريح بالمقصد أو إيماء إليه، ومن ذلك أن رسول الله ﷺ -فيما رواه ابن عباس رضي الله عنه- قال: «إنكم إن فعلتم ذلك قطعتم أرحامكم»[2]، في النَّهي عن الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها، وهذا بيان للعلّة التي شُرع من أجلها هذا الحكم. ونَهَى النبي ﷺ عن المُزابنة[3]، وسئل ﷺ عن «اشتراء التمر بالرطب فقال لمن حوله: أينقص الرطب إذا يبس؟ قالوا نعم، فنهى عن ذلك»[4]، فقوله: «أينقص الرطب إذا يبس؟» إيماء إلى العلّة في التحريم، وهي الغَرَر المُؤدي إلى أكل الربا.

ومنها ما روته عائشة -رضي الله عنها- قالت: «سألت النبي ﷺ عن الجَدْر أمن البيت هو؟ قال: نعم. قلت: فما بالهم لم يدخلوه في البيت؟ قال: إن قومك

---

(1) **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**، 1/ 9.

(2) **المعجم الكبير** للطبراني، 11/ 337، حديث: 11931، وتبين لي أنه حسن الإسناد، ورواه ابن حبان في **صحيحه**، 9/ 426، ح4116، بلفظ: «إنكن إذا فعلتن ذلك قطعتن أرحامكن»، وحسنه الشيخ شعيب الأرنؤوط، وقد تساهل محقّق **المعجم الكبير** حين ادّعى أن بعض أصحاب السنن أخرجوا الحديث، لأن هذه العبارة لم يخرجوها.

(3) من رواية عبد الله بن عمر رضي الله عنهما أخرجه البخاري في **صحيحه**: كتاب البيوع، باب بيع المزابنة، ح2073، ومسلم في **صحيحه**: كتاب البيوع، باب تحريم بيع الرطب بالتمر إلا في العرايا، ح1539.

(4) أخرجه مالك في **الموطأ**: كتاب البيوع، باب ما يكره من بيع التمر، ح1293، والترمذي في **سننه**: كتاب البيوع، باب ما جاء في النهي عن المُحاقلة والمُزابنة، ح1225، وقال: حديث حسن صحيح، والعمل على هذا عند أهل العلم، وأبو داود في **سننه**: كتاب البيوع، باب في التمر بالتمر، ح3359، والنسائي في **سننه**: كتاب البيوع، باب اشتراء التمر بالرطب، ح4545، وابن ماجه في **سننه**: كتاب التجارات، باب بيع الرطب بالتمر، ح2264، والحديث صحيح، وهو من رواية سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه.

قصرت بهم النفقة. قلت: فما شأن بابه مُرتفعاً؟ قال: فعل ذاك قومك ليدخلوا من شاؤوا ويمنعوا من شاؤوا، لولا أن قومك حديثو عهد بالجاهلية فأخاف أن تنكر قلوبهم أن أدخل الجدر في البيت وأن ألصق بابه في الأرض»[1]. وهو حديث يستدلّ به على المُوازنة بين المصالح والمفاسد، وتقديم درء المفسدة على جلب المصلحة، واخترتُ هذه الرواية لما فيها من التصريح برأي النبي ﷺ الذي كشف عن العلّة التي من أجلها ترك إعادة بنيان الكعبة، وذلك قوله: «فأخاف أن تنكر قلوبهم»، وقد أمر ﷺ بتسكين النُّفوس وعدم تنفيرها.

وفي هذا السياق -أيضاً- قول النبي ﷺ جواباً لعمر ﷺ: «معاذ الله أن يتحدَّث الناس أني أقتل أصحابي»[2]، إذ التحدّث بمثل هذا تنفير من الدعوة ونشر الإسلام، فتقدّم هذه المفسدة على مفسدة ترك قتل المنافقين، وقول النبي ﷺ -فيما رواه أبو مسعود رضي الله عنه-: «إن منكم منفّرين فأيكم ما صلى بالناس فليتجوّز؛ فإن فيهم الضعيف والكبير وذا الحاجة»[3]. فعلَّة التخفيف هي التنفير والمشقة.

السؤال الذي يجب التعرّض له الآن هو رأي الصحابة في المقاصد وإدراك العلَّة التي بُنيت عليها الأحكام في السُّنَّة النبوية. وللجواب عنه نقول: إن الصحابة كانوا يدركون العلَّة والمقصد من التشريع سواء كان القصد خاصاً بحكم مُعيّن أم كان قاعدة مقاصدية تشمل أحكاماً كثيرة، وفي هذا أمثلة يحسن بنا أن نستعرض بعضها فيما يلي:

(1) أخرجه البخاري في **صحيحه**: كتاب التمنّي، باب ما يجوز من اللو، ح6816، ومسلم في **صحيحه**: كتاب الحج، باب نقض الكعبة وبنائها، ح1333، واللفظ للبخاري.

(2) أخرجه مسلم في **صحيحه** من رواية جابر بن عبد الله رضي الله عنه: كتاب الزكاة، باب ذكر الخوارج وصفاتهم، ح1063.

(3) أخرجه البخاري في **صحيحه**: كتاب الجماعة والإمامة، باب تخفيف الإمام في القيام وإتمام الركوع والسجود، ح670، ومسلم في **صحيحه**: كتاب الصلاة، باب أمر الأئمة بتخفيف الصلاة في تمام، ح466، واللفظ للبخاري.

من ذلك أن طاووس رَوَى عن ابن عباس ﵁ أن رسول الله ﷺ: «نَهَى أن يبيع الرجل طعاماً حتى يستوفيه. قلت لابن عباس: كيف ذاك؟. قال: ذاك دراهم بدراهم والطعام مُرجأ»[1]، قال الشوكاني: «استفهمه عن سبب النهي فأجابه بأنه إذا باعه المُشتري قبل القبض، وتأخّر المبيع في يد البائع فكأنه باع دراهم بدراهم، ويبيّن ذلك ما أخرجه مسلم عن ابن عباس أنه قال لما سأله طاووس: ألا تراهم يتبايعون بالذهب والطعام مُرجأ؟»[2]، وذلك لأنه إذا اشترى طعاماً بمائة دينار، ودفعها للبائع ولم يقبض منه الطعام، ثم باع الطعام إلى آخر بمائة وعشرين مثلاً فكأنه اشترى بذهبه ذهباً أكثر منه... وهذا التعليل أجود ما علّل به النهي لأن الصحابة أعرف بمقاصد الرسول ﷺ[3]. ولذلك فمن أرفع وأحسن ما يجب أن يُؤخذ في باب العلم بمقاصد الخطاب النبوي هو ما رُوي عن الصحابة ﵃.

ومن ذلك أيضاً ما رواه شعبة قال: حدّثنا الأزرق بن قيس قال: كنا بالأهواز نقاتل الحرورية، فبينا أنا على جرف نهر إذا رجل يصلي وإذا لجام دابَّته بيده فجعلت الدابَّة تنازعه وجعل يتبعها، قال شعبة: هو أبو برزة الأسلمي، فجعل رجل من الخوارج يقول: اللهم افعل بهذا الشيخ، فلما انصرف الشيخ قال: إني سمعت قولكم، وإني غزوت مع رسول الله ﷺ ست غزوات أو سبع غزوات وثمان وشهدت تيسيره، وإني إن كنت أن أراجع مع دابَّتي أَحَبّ إلي من أن أدعها ترجع إلى مألفها فيشقّ علي»[4]. فقوله: «وشهدت تيسيره» إدراك لمقصد عام في الشريعة، وبناء للأحكام عليه، وقوله: «فيشقّ علي» ذكر لعلّة التيسير، وهو ما يُنبئ عن فهم عميق لمقاصد الشريعة وحسن تطبيقها، ومحاجّة المُخالف بِناء على ذلك.

---

(1) أخرجه البخاري في **صحيحه**: كتاب البيوع، باب ما يذكر في بيع الطعام والحكرة، ح.

(2) أخرجه مسلم في **صحيحه**: كتاب البيوع، باب بطلان بيع المبيع قبل القبض، ح1525.

(3) محمد بن علي الشوكاني، **نيل الأوطار**، 5/ 222.

(4) أخرجه البخاري في **صحيحه**: كتاب العمل في الصَّلاة، باب إذا انفلتت الدابة في الصَّلاة، ح1153.

فمِمّا يجب الاهتمام به في شرح الحديث إذن بيان مقاصد الشارع في الأحكام الجزئية المذكورة في كلّ حديث على حِدَةٍ، والمقاصد العامة، وسواء كانت بياناً لقصد الشارع، أو تعلّقت بقصد المُكلّف، وسواء وَرَدَت في حفظ الضروريات أو غيرها من مراتب المقاصد، وسواء كانت من حيث الحفظ والإيجاد، أو من حيث العدم.

وفي هذا الباب توجد أحاديث واضحة المقاصد أعني ظاهرة منصوصاً عليها، وأُخرى يجب النبش فيها والبحث لاستخراجها، سواء تلك التي قصدها الشارع أو التي تعلّقت بفعل المكلف، ومعلوم أن المقاصد مبناها على التعليل، ولذا اهتمّ شرّاح الحديث ببيان العِلل إما أثناء شرح الأحاديث أو على شكل نِقاط ومسائل؛ قال ابن دقيق العيد في التعليل: «غالب الأحكام مفهوم المعنى، مُتبيَّنُ العِلَّة ظناً، مع اختلاف مراتب الظنّ في ذلك، وهذا على تقدير عدم النص على العلّية، والتعبّد قليل بالنسبة إلى ما يفهم معناه»[1].

وقد لقيت مقاصد الشريعة اهتماماً كبيراً من مُختلف شرّاح الحديث على تفاوت بينهم في التنصيص عليها، واستنباط قواعد مقاصدية، والكشف عن العلل. وفيما يلي أمثلة من كتب شُروح الحديث:

بيان مقاصد الشارع: ففي باب بيان مقاصد الشارع وتعليل الأحكام الشرعية؛ نجد عند الباجي تعليل نَهْي رسول الله ﷺ عن تلقّي الرُّكبان لشراء سلعتهم[2]؛ حيث قال: «وَجْه ذلك أن هذا فيه مضرّة عامة على الناس لأن من

(1) **شرح الإلمام**، 3/ 392.

(2) أخرجه مالك في **الموطأ**: كتاب البيوع، باب ما ينهى عنه من المُساومة والمبايعة، ح1366 من رواية أبي هريرة بلفظ: «لا تلقوا الرُّكبان للبيع...» الحديث، وأخرجه البخاري في **صحيحه**: كتاب البيوع، باب النهي للبائع أن لا يحفل الإبل والبقر والغنم، ح2043 من طريق مالك من رواية أبي هريرة بلفظ: «لا تلقوا الرُّكبان» بحذف لفظ البيع، والمعنى واحد بدليل حديث رقم: 2058، وأخرجه مسلم في **صحيحه**: كتاب البيوع، باب تحريم بيع الرجل على بيع أخيه، ح1515 من طريق مالك من رواية أبي هريرة بلفظ: «لا يتلقّى الرُّكبان لبيع».

تلقّاها أو اشتراها غلّاها وانفرد ببيعها، فمُنع من ذلك ليصل بائعوها بها إلى البلد، فيبيعونها في أسواقها، فيصل كلّ أحد إلى شرائها والنيل من رخصها»[1]، وهذا فيه بيان واضح لقصد الشارع من النَّهي عن تلقّي الرُّكبان للبيع، وهو واحد من نَماذج كثيرة عند الباجي في تعليل الأحكام الشرعية، والتنصيص على قصد الشارع فيها. والقاعدة التي عبّر عنها هنا ضمنياً دون أن يعبّر عنها صراحة هي: «درء المفسدة مقدّم على جلب المصلحة»، ومن هذا الباب -أيضاً- عنده مراعاة مصالح الناس في تضمين الصنّاع[2].

بيان قصد المُكلَّف: وفي باب اعتبار قصد المكلّف في أفعاله؛ نص الباجي على اعتبار النية في جناية القتل[3]، والقصد في العمد[4]، وغيرهما؛ بل نجده يوجّه بعض أقوال المالكية بِناء على اعتبار قصد المُكلَّف[5]، ومنه -أيضاً- اعتبار المقاصد دون الألفاظ في الأيمان، وهي قاعدة استنبطها الباجي من حديث الموطأ[6]. ومن النُّصوص الجيدة عنده في بيان حكم قصد المُكلَّف المُوافق والمُخالف ما نصّ عليه في من قصد بسؤال العالم التعنيت والأذى وهو غير جائز لفساد القصد، أما من قصد بسؤاله المناظرة وتبيُّن وجهِ الحق لاستعماله عند الحاجة إليه، فقصد حسن وصحيح. ومن سأل مُستفتياً فقد فعل واجباً عليه[7].

ومما يتصل بالمُوازنة بين المصالح والمفاسد؛ إيجاب الباجي الجهاد إذا كان الإسلام ظاهراً، والمسلمون غالبين. أما إذا ضعفوا فلا بأس بمهادنتهم لأعدائهم، ومصالحتهم على غير شيء حتى يتقوَّوا، واستدلّ على هذا بمهادنة النبي ﷺ قريشاً عام الحديبية[8].

---

(1) **المنتقى**، 6/ 71.
(2) **المنتقى**، 5/ 101، وينظر: **المنتقى**، 4/ 218و239، و5/ 215، و6/ 269، و7/ 207، وغيرها.
(3) ينظر: **المنتقى**، 7/ 120.
(4) ينظر: **المنتقى**، 7/ 100.
(5) ينظر: **المنتقى**، 7/ 82.
(6) ينظر: **المنتقى**، 6/ 47.
(7) ينظر: **المنتقى**، 4/ 70، وينظر -أيضاً-: **المنتقى**، 5/ 149.
(8) ينظر: **المنتقى**، 3/ 159.

ولاحظتُ أن الباجي لم يقف عند بعض الأحاديث على بيان المقاصد الشرعية للمُكلَّف، ومثاله حديث النبي ﷺ لما سُئل عن الرقاب أيها أفضل[1]؛ فإنه لم يُشر فيه إلى قاعدة الأعمال بالنيّات[2]، بينما علّق ابن عبد البر على هذا الحديث بقوله: «وهذا كله مداره على صحة النيَّة، قال رسول الله ﷺ: «إنما الأعمال بالنيّات»»[3]، ولكن في غير محلّ الحديث في الموطأ، وإنما في معرض الاحتجاج بالحديث في باب ما يجوز من الهَدْي.

أما ابن العربي؛ فالمادة المقاصدية عنده مادة ثرية وغنية، ونجد له في باب تعليل الأحكام الشرعية؛ بيان بعض مقاصد الشارع في أوامره ونواهيه وتشريعاته، ومنها مثلاً بيانه لحكمة تشريع التيمم[4]، والنهي عن أكل الثوم بذكر عِلَله[5]، بل تعدّى ذلك إلى تعليل بعض اجتهادات الإمام مالك. ومن ذلك أن الإمام مالكاً رأى أن لباس الصبيان للذهب مكروه، فعلّل ابن العربي ذلك بقوله: «فكرهه ولم يره حراماً، أما نفي التحريم عنهم فلرفع التكليف، وأما كراهيته فلئلا يعتادوه فيعسر فطامهم عنه»[6].

وبيان العِلَل عين المقاصد؛ إذ القول بالمقاصد مبنيّ على إثبات أن الأحكام الشرعية معلّلة، كما أشار إلى مقاصد الشارع في بعض أحكامه مثل رفع الحرج ونزع المشقة[7].

ويراعي ابن العربي قصد المُكلَّف، ويعتبر أن قبول أعماله مَنوط بالنيَّة

(1) أخرجه مالك في **الموطأ** من رواية عائشة ﵂: كتاب العِتق والولاء، باب فضل عتق الرقاب، ح: 1475، وأحمد في **المسند**، ج15، ص15، وحسّنه شعيب الأرنؤوط في حاشية رقم: 3 من الصفحة نفسها في تحقيقه **للمسند**.

(2) ينظر: **المنتقى**، 6/ 278.

(3) **الاستذكار**، 12/ 249، **والتمهيد**، 9/ 85، والحديث متفق عليه من رواية عمر بن الخطاب ﵁.

(4) ينظر: **القبس**، 1/ 177.

(5) ينظر: **المسالك**، ص211، **والقبس**، 1/ 112.

(6) ينظر: **القبس**، 3/ 1104.

(7) ينظر: **القبس**، 1/ 160 و189.

والإخلاص، ولا قَبول إلا بهما[1]، حتى إنّ من بدّل شيئاً في العبادات على قصد التلاعب بها بطلت عليه[2]، ولا بد أن تكون الأعمال كلها لله على نيَّة التقرب إليه[3]، وحقيقة النيَّة عند ابن العربي: «قصد التقرّب إلى الآمر بفعل ما أمر به لحق الآمر خاصة، قال تعالى: ﴿وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعۡبُدُواْ ٱللَّهَ مُخۡلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ﴾[4]، وقال النبي ﷺ: «إنما الأعمال بالنيّات..»[5][6]، والمقاصد والمصالح مِمّا لا بد منه لما يعود من الضرر في مُخالفتها، ويدخل من الجهالة في العدول عنها[7].

وعند ابن حجر بيان للمقاصد، وأذكر من ذلك مثالين اثنين، وهما قوله: «والصحيح في تأويل هذا الحديث (أي حديث رُؤية النبي ﷺ في المنام) أن مقصوده أن رُؤيته في كل حالة ليست باطلة ولا أضغاثاً؛ بل هي حق في نفسها»[8].

وقوله: «والحاصل أنه يستحب الإسراع لكن بحيث لا ينتهي إلى شدة يخاف معها حدوث مفسدة بالميت، أو مشقَّة على الحامل أو المشيّع لئلا ينافي المقصود من النظافة، وإدخال المشقَّة على المسلم، قال القرطبي: مقصود الحديث أن لا يتباطأ بالميت عن الدفن»[9] وتوضيح المقصود هنا منه ما يُراعي حفظ النفس من إدخال المشقَّة والحرج عليها، ومنه ما يُراعي من حقوق الميت وخُصوصاً النظافة.

---

(1) ينظر: **القبس**، 1/ 237.

(2) ينظر: **القبس**، 1/ 227.

(3) ينظر: **القبس**، 1/ 277.

(4) سورة البينة، من الآية: 5.

(5) أخرجه البخاري في **صحيحه**: كتاب الوحي، باب كيف كان بدء الوحي إلى رسول الله ﷺ، ح: 1، وهو من رواية عمر بن الخطاب رضي الله عنه.

(6) **القبس**، 1/ 209.

(7) **القبس**، 2/ 786، وينظر: **القبس**، 2/ 801-802 و805، وغيرها، وينظر: **قواعد النقد عند ابن عبد البر**، ص368.

(8) **فتح الباري**، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي، 12/ 384.

(9) **فتح الباري**، 3/ 184.

وكشف ابن دقيق العيد عن نوع آخر من المقاصد تتعلّق بالمُكلَّف، ويُمكن تسميتها بالمقاصد النفسية؛ فقد قال في شرح حديث الذُّباب: «الظاهر في الداء والدواء أنه أمر يتعلّق بالأمراض وبُرئها، ويحتمل أن يكون الداء ما يعرض في نفس المُترفين والمُترفهين من عيافة الطعام، والنفرة منه، والتكبر عن أهله، حتى ربما كان سبباً لترك الطعام وإتلافه، والدواء ما يحصل من قمع النفس، وحملها على سبيل التواضع، وعدم التعمّق في الترفه، وسلوك طريق المتكبّرين، وهذا مجاز»، ثم قال: «هذا الذي ذكرناه أمر واقع، ومصلحة مُحقّقة من توابع الأمر بغمسه،... فإن كان هذا المجاز مراداً -والله أعلم-؛ فإيراده بلفظ الداء والدواء أبلغ في تحصيل هذه المصلحة، التي هي كسر النفس ورياضتها، لما جُبلت الأنفُس عليه من محبة البقاء ودفع الضرر والآفات»[(1)].

وقال في موضع آخر في السِّياق نفسه: «هذا الإخبار من الرسول ﷺ عن فعل إبراهيم عليه السلام من فائدته بعد تعظيم قدر إبراهيم عليه السلام في الأنفُس؛ بسبب احتمال هذه المَشقَّة العظيمة... فيه أيضاً: تحريك للنفس، وبعث لها على الاقتداء في امتثال أوامر الله تعالى وطلب رضاه، وإن شقّ على الأنفس، وصعب على الأبدان، وذلك من صَلاح المكلّفين»[(2)]. وهذه مقاصد لصيقة بالتوجيه التربوي، وتبيّن تداخل هذه القضايا المنهجية في شرح الحديث، وأن الفصل بينها منهجي، وكتاب شرح الإلمام مرجع مُهم في كشف عِلَل الأحكام الشرعية.

المطلب الخامس: الخِلاف الفِقهي:

من أهم ما يجب الوقوف عنده في شرح الحديث؛ الخِلاف بين الفُقهاء الذي يُعين المُطّلع على معرفة الحق في المذاهب بمعرفة الأدلّة القوية

(1) **شرح الإلمام**، 1/ 322-323.

(2) **شرح الإلمام**، 3/ 394.

والضَّعيفة؛ لأن الحق ليس محصوراً في مذهب دون آخر. ويتمّ ذلك وَفْق المنهج التالي:

- تحرير محلّ النِّزاع، أي بيان المسألة المُختلف فيها.
- تحديد سبب الخِلاف.
- ذكر أقوال الصحابة والتابعين وفُقهاء المذاهب.
- عرض أدلّة كلّ رأي من الآراء المُختلفة.
- مُناقشة هذه الآراء والأدلّة بِناء على قواعد النقد، وقواعد الفقه وأُصوله، وقواعد اللُّغة، وضوابط الخِلاف.
- ترجيح الرأي الصواب، والاستدلال عليه.

أما عن أهمِّيَّة الخِلاف الفقهي ومعرفته لطالب العلم؛ فإن ذلك يُعينه على ما يلي:

- الوقوف على الآراء الفقهية وأدلّة أصحابها، ووجه استدلالهم، وكما أُثر عن أحد السَّلف: «من لم يعرف الاختلاف لم يشمّ رائحة الفقه بأنفه»[1].
- التأكد عبر الاطّلاع والمُقارنة والتأمّل في الأدلّة أن الحق غير محصور في مذهب معيّن؛ قال القرافي: «وقد آثرت التنبيه على مذاهب المخالفين لنا من الأئمة الثلاثة -رحمهم الله- ومآخذهم في كثير من المسائل، تكميلاً للفائدة، ومزيداً في الاطّلاع؛ فإن الحق ليس محصوراً في جهة، فيعلمَ الفقيه أيَّ المَذهبَيْن أقربَ للتقوى، وأعلقَ بالسبب الأقوى»[2]، فالقرافي لم يقل إن الحق محصور في مذهب المالكية وهو مذهبه؛ بل أومأ إلى أن الحق قد يكون في أيّ مذهب آخر من المذاهب

---

(1) قول مأثور عن قتادة بن دعامة السدوسي تناقلتها كتب كثيرة، ينظر مثلاً: **جامع بيان العلم وفضله**، ابن عبد البر، 2/ 102.

(2) شهاب الدين القرافي، **الذخيرة**، 1/ 37-38.

الثلاثة، ولذلك عرض الأدلّة التي إذا تَعَامَل معها الفقيه عرف المذهب الراجح وميّزه عن غيره معبّراً عن هذا القصد بلفظ: «أقرب للتقوى» وهي غاية الفقه الأساسية والمقصد الرئيس منه.

❖ بالاطِّلاع على آراء المُخالفين وأدلّتهم -أيضاً- يبتعد طالب العلم عن التقليد الأعمى، وتقديس الآراء والعُلماء، وجعلهم فوق كلّ نقد، ولو خالفوا الحق، قال العز بن عبد السلام: «ومن العجب العجيب أن الفُقهاء المقلّدين يقف أحدهم على ضعف مأخذ إمامه بحيث لا يجد لضعفه مدفعاً، وهو مع ذلك يقلّده فيه ويترك من شهد الكتاب والسُّنَّة والأقيسة الصحيحة لمذهبهم جموداً على تقليد إمامهم»[1].

ولعلّ موجة التقليد السائدة عند الكثير من شبابنا تدعو إلى التعجُّب فعلاً، فمنهم من يُقلّد شيخاً أو فقيهاً، ويستفتيه بالهاتف من بلد آخر يبعد مئات الأميال عن قضايا هو بعيد عنها تمام البُعد دون مُراعاة المذهب المعمول به في البلد، ودون إحاطة بالظروف والملابسات التي يعيشها المسلمون في ذلك البلد، وهو خطأ من المفتي والمستفتي، وقد عشنا هذا الأمر في بعض بلداننا العربية خُصوصاً بعد ظهور الثورات العربية.

❖ الابتعاد عن نزعة التعصُّب المَقيت، علماً بأن أيّ مطلع على شروح الحديث سيجد شيئاً من هذا في كتبهم؛ ومن ذلك ما نراه في كتب ابن العربي إذ سطّر في كتبه ألفاظاً خرج بها من دائرة الأدب مع من سبقه من العُلماء، وفيهم أبو حنيفة -رحمه الله تعالى- وأهل الظاهر، فالنقد لآراء العُلماء يعني ردَّ ما لم يُصب الدليل ولم يُوافق الصواب في نظر الناقد، والمسألة ظَنِّية، ويجب أن يكون ذلك بأدب يليق بالعُلماء.

وبذلك -أي بعد الاطّلاع على الخِلاف وفهمه- يضع الطالب كلّ رأي موضعه المناسب اللائق به، فيتعلّم احترام العُلماء والاعتراف بجهدهم دون

(1) **قواعد الأحكام**، 2/ 135.

الحظّ منهم، ودون تقديسهم، وبهذا نضمن في الطالب تخلّيه عن نزعة التعصّب المَقيتة إذا وفّقه الله تعالى وهَدَاه إلى الرُّشد.

وفي هذا السِّياق؛ نعود مرة أُخرى إلى جُهود عُلمائنا في شروحهم لنجد مثلاً أن ذكرَ الخِلاف الفِقهي عند ابن عبد البر في معاني نصوص المُوطأ من مقاصده في كتابيه، قال في مقدمة **الاستذكار**: «وأذكر على كلّ قول رسمه (أي الإمام مالك) وذكره فيه (أي في المُوطأ) ما لسائر فُقهاء الأمصار من التنازع في معانيه... على شرط الإيجاز والاختصار وطرح ما في الشواهد من التكرار، إذ ذلك كله مُمهّد مبسوط في كتاب **التمهيد** و«الحمد لله»[(1)]، مما جعل «كتابيه» مرجعين مُهمين في باب الخِلاف الفِقهي في عدد كبير من المسائل الفقهية التي اختلف بشأنها الصحابة والتابعون وفُقهاء الأمصار. وهذا أمر مُهم لطلاب العلم إذ العلم بالمصادر الأساسية في الخلاف أساسي في شرح الحديث، فكلّ خَلَف يبني على جُهود من سَلَف.

وأَوْرَدَ الباجي -رحمه الله- في «المُنتقى» مذاهب الفُقهاء من طبقة الصحابة والتابعين، وفُقهاء الأمصار، إلا أنه لم يذكر أدلّة المخالف لمذهبه، قال في مُقدمة المنتقى: «وأعرض فيه عن ذكر... ما احتجّ به المخالف»[(2)]، وهذا في رأي الباحث عيب منهجي؛ إذ ذكْر الأدلّة من أهم ما يجب على الشارح التنصيص عليه، يقول النووي: «واعلم أن معرفة مذاهب السَّلف بأدلّتها من أهم ما يُحتاج إليه؛ لأن اختلافهم في الفُروع رحمة، وبذكر المذاهب بأدلّتها يعرف المُتمكن المذاهب على وجهها والراجح من المرجوح...»[(3)]، فالمُطّلع إذا لم يجد أدلّة المذاهب؛ لا يستطيع معرفة الصواب فيها من الخطأ، وقد يكون مذهب الشارح الذي سار إليه ورجّحه ضعيفاً مقابل الرأي الآخر لو عرفنا دليل الرأي المقابل، ولذلك فذكر المذاهب عارية عن أدلّتها قد يحجب الحق عنا، ويحول دون الوصول إلى معرفته.

---

(1) **الاستذكار**، 1/ 165، وينظر: **التمهيد**، 1/ 9.

(2) **المنتقى**، 1/ 3.

(3) **المجموع**، 1/ 5.

أما ابن العربي؛ فأَوْرَدَ مسائل خِلافية كثيرة، وذكر أحياناً كثيرة أدلّة المُخالفين وناقشها مُرجّحاً ما رآه صَواباً[1]، وبذلك، فتناول الخِلاف الفِقهي عنده قضية منهجية مُهمة يهمّ القارئ الاطِّلاع عليها. وأَوْرَدَ ابن دقيق العيد عدداً كبيراً من هذه المسائل في شرح الإلمام، وكان يُخصّص لها مسائل بعينها، وهكذا باقي الشرّاح مِمَّن جاؤوا بعد هؤلاء العُلماء.

ويجب على الشارح أن يعتمد الأدلّة المُتفق عليها، وهي الكِتاب، والسُّنَّة، والإجماع، والقِياس، والاتفاق بين العُلماء عليها اتفاق مجمل، وعند التفصيل نجد خِلافاً في القواعد والدَّلالات، وغير ذلك. وعليه أن يستعين بالأدلّة المُختلف فيها مثل المصالح المُرسلة والاستصحاب، وسدّ الذرائع، وغيرها. وهنا لا بد أن نُشير إلى ضرورة أن يُتقن الداعية وطالب العلم الشرعي العلوم التي يحتاج إليها في شَرح الحديث، وفي مُقدّمتها علم اللُّغة، وعلم أُصول الفقه ومقاصد الشريعة، وعلم الفقه بما فيه علم الخلاف العالي، وعلوم الحديث، وغيرها. كما عليه أن يُحسن التنزيل على الواقع حتى يتمكّن من رَبط النص بالواقع المعيش لدى المسلمين. كما أن كتب الخِلاف الفقهي في مُختلف المذاهب خير مُعين على بسط القَوْل في آراء الفقهاء بأدلّتها ومناقشتها، وبيان الراجح منها.

وأُحب أن أُشير هنا إلى مسألتين أساسيتين لطالب العلم:

المسألة الأولى: في ضوابط الاختلاف:

عند الرجوع إلى كتب شُروح الحديث وغيرها من المصادر، نجد عدداً من هذه الضَّوابط التي تضبط الخِلاف وتُوجّه المسلم إلى كيفية التعامل مع اختلاف الفُقهاء. وأذكر من هذه الضَّوابط ما استطعتُ الوصول إليه فيما يأتي:

(1) ينظر: **القبس**، 1/ 121، و126 و203، و2/ 495.

❖ ما أجمع عليه الصحابة، واختلف فيه من بعدهم، فليس اختلافهم بشيء[1].

❖ ليس كلّ واحد من الصحابة حُجَّة على صاحبه عند التنازع في الرأي[2]، لأن الاختلاف لا يُوجب حُكماً، إنما يُوجبه الإجماع أو الدليل من الكِتاب والسُّنَّة[3]. وإذا لم يكن بد من التقليد، فالصحابة أَوْلى أن يُقَلَّدُوا من غيرهم الذين جاءوا بعدهم[4].

❖ إذا كان الخلاف بين الصحابة في مسألة، وكانت السُّنَّة في أحد القولين كانت الحُجَّة فيه[5]، فالحُجَّة في قول رسول الله ﷺ[6]، واتباعهم أوقع وأصوب من اتّباع من بعدهم[7]، ولا ينبغي خِلافهم لأن الرُّشد في اتباعهم[8].

❖ إذا كان السَّلف في مسألة على قولين أو أكثر، ثم أجمع أهل عصر في آفاق المسلمين بعدهم على قول من أقاويلهم، وجب الاحتمال عليه والوقُوف عنده، والرجوع إليه [9].

❖ يُرجع إلى الإمام عند الاختلاف؛ قال الباجي: «وكذلك كلّ ما اختلف فيه العُلماء؛ فإن الرُّجوع في كلّ عصر من الأعصار إلى إمام ذلك العصر إذا أظهر ذلك إليه، ووقع فيه الاختلاف»[10]، وهذا ضابط إجرائي؛ لأن الإمام يُرجِّح رأياً للعمل به، وقد لا يُؤدِّي ذلك إلى نزع الاختلاف في

---

(1) **الاستذكار**، 11/ 105.
(2) **الاستذكار**، 3/ 91، وينظر: 11/ 15-16 و17.
(3) **الاستذكار**، 4/ 136، وينظر: 4/ 131.
(4) **الاستذكار**، 7/ 232.
(5) **الاستذكار**، 9/ 283، وينظر: 11/ 166، و2/ 210، و3/ 95، و4/ 117، و8/ 245، و10/ 51، و11/ 105.
(6) **الاستذكار**، 9/ 267.
(7) **الاستذكار**، 8/ 309.
(8) **الاستذكار**، 12/ 17.
(9) **الاستذكار**، 8/ 239.
(10) **المنتقى**، 3/ 304-305.

المسألة ذاتها. ومن كان من أهل الفقه والاجتهاد، فليس لأحد صرفه عن رأيه إلا بدليل وحُجَّة.

- مُخالفة الأئمَّة لا يجوز إلا فيما يحلّ، وأما فيما أُبيح، فلا يجوز فيه مخالفة الأئمَّة إذا حملهم على ذلك الاجتهاد[1].
- ما فيه التنازع والاختلاف وجب العمل منه بما قام الدليل عليه لكلّ مُجتهد[2]، وكلّ مُجتهد معذور[3].
- ما ثَبُتَ العلم به من جِهة الإجماع؛ كَفَرَ المُخالف له بعد العلم به، وما ثَبُتَ العلم به من جِهة أخبار الآحاد؛ لم يَكْفُر المُخالف فيه[4].

كما ذكر خالد العروسي عدداً من الضَّوابط في التعامل مع مسائل الخِلاف أُحبّ أن أُثبتها هنا اختصاراً فيما يلي:

1 - وَزْن كلّ مسألة شرعية خِلافية بميزان الشريعة، وردّها إلى كتاب الله تعالى وسُنَّة رسوله ﷺ.

2 - أن لا يُخالف الإجماع، أو القواعد، أو النصّ، أو القياس الجليّ السالم عن المُعارض.

3 - مُراعاة مذاهب الدول والبلدان، وما استقرّ فيها من عمل، إذا كان من الاجتهاد السائغ، فلا يصحّ أن يأتي من هو خارج عنهم فيشغب على أهلها وعُلمائها.

4 - إذا كان المُختلفون في بلد واحدٍ وتحت ظلّ إمام واحد؛ فإن الخِلاف يرتفع بحكم الحاكم، ويرجع المُخالف عن مذهبه لمذهب الإمام، وهذا هو مذهب الجُمهور.

5 - على المُفتي أن يُراعي الفتاوى التي تصدر عن أهل الاختصاص، فلا

---

(1) **التمهيد**، 16/ 307.

(2) **الاستذكار**، 15/ 403.

(3) **الاستذكار**، 9/ 227.

(4) **الاستذكار**، 24/ 306.

يُسارع إلى المُعارضة والتشغيب إذا لم يكن هو مُختصّاً بالباب الذي صَدَرَت في إطاره تلك الفَتْوى.

6 - إذا أَتَى المُفتي شيئاً مِمّا يظنه الناس شُبهة وهو عنده حلال في نفس الأمر؛ فمن كمال دينه وحسن إنصافه أن يتركه استبراءً لعِرْضه ودينه.

7 - أن يُراعي المُفتي قواعد الشريعة ومَقَاصدها، وأثر فتواه على هذه القواعد والمقاصد. ومن أعظم مَقَاصد الشريعة تأليف القلوب، وتوحيد الصفوف، وجمع الكلمة[1].

المسألة الثانية: فهم الخِلاف في صورته الحقيقية:

وعلى ضوء هذه الضَّوابط ينبغي على طلاب العلم والدُّعاة فهم الاختلاف بين الفُقهاء في صورته الحقيقية؛ فلا يُوجد تفسيق أو تضليل أو تكفير بين الناس فيما اختلفوا فيه مِمّا يجتهد فيه؛ قال ابن عبد البر: «ولا يمتنع أحد من أهل العلم من أن يُحرّم ما قام له الدليل على تحريمه من كتاب الله ﷻ ومن سُنَّة رسوله ﷺ، وإن كان غيره يُخالفه في ذلك لدليل استدل به ووجه من العلم ذهب إليه وليس في شيء من هذا تكفير ولا خروج من الدِّين وإنما فيه الخطأ والصواب، والله عز وجل يُوفّق من يشاء برحمته»[2].

وقد تكلّم ابن العربي المعافري -رحمه الله- في مسألة التفرّق المنهيّ عنه، وبين ضرورة «ترك التخطئة في الفُروع والتبرّي فيها، وليمضِ كلّ أحد على اجتهاده؛ فإن الكلّ بحبل الله مُعتصم، وبدليله عامل، ثم استدل بحديث النبي ﷺ: «لا يُصَلِّيَنّ أحد العصر إلا في بني قريظة»[3]، ثم قال: «والحكمة

(1) ينظر: الترخص بمسائل الخلاف: ضوابطه وأقوال العُلماء فيه، ص674؛ مقال منشور ضمن مجلة جامعة أم القرى لعلوم الشريعة واللُّغة العربية وآدابها، مج: 14، ع: 23، الجزء الأول.

(2) **الاستذكار**، 24/ 307.

(3) أخرجه البخاري في: أبواب صلاة الخوف، باب صلاة الطالب والمطلوب راكباً وإيماء، ح904، ومسلم في **صحيحه**: كتاب الجهاد والسير، باب المبادرة بالغزو، ح1770، كلاهما من رواية عبد الله بن عمر رضي الله عنه.

في ذلك أن الاختلاف المَنهيّ عنه إنما هو المُؤدي إلى الفتنة والتعصُّب وتشتيت الجماعة، فأما الاختلاف في الفُروع فهو من محاسن الشريعة»[1].

وقال الشيخ محمد عبد الحي اللكنوي: «ولعلمي أن هذه الاختلافات الواقعة بين الأئِمّة في الفُروع الفقهية المأخوذة من اختلافات الصحابة والرِّوايات النبوية ليس فيها تفسيق ولا تضليل، ومن نَطَقَ بذلك فهو أحق بالتضليل»[2].

ولذا؛ فالاختلاف الفِقهي لا تفسيق فيه، ولا تكفير، ولا تضليل. وعلى هذا أثرت عدداً من الأقوال عن الأئِمّة في مسألة مراعاة هذا الاختلاف بين الناس، أذكر بعضها فيما يلي:

أ - ما رُوي عن عبد الله بن مسعود أنه كان بِمِنَى، فلما صلّى عثمان أربعاً، قال عبد الله: صلّيت مع رسول الله ﷺ في هذا المكان ركعتين، وصلّى أبو بكر ركعتين، وصلّى عمر ركعتين، قال الأسود: فقلت: يا أبا عبد الرحمن ألا سلمت في ركعتين وجعلت الركعتين الأُخريين تسبيحاً؟ قال: الخِلاف شرّ. قال ابن عبد البر: «فهذا يدلّ على أن القصر عند ابن مسعود ليس بفرض. وإنما أنكر لمخالفة عثمان الأفضل عنده، لأن الأفضل عنده اتباع السُّنَّة، ثم رأى اتِّباع إمامه فيما أُبيح له أولى من إتيان الأفضل في القصر؛ لأن مُخالفة الأئِمَّة لا تجوز إلا فيما لا يحلّ، وأما فيما أُبيح؛ فلا يجوز فيه مُخالفة الأئِمَّة إذا حملهم على ذلك الاجتهاد»[3].

ب - سُئِل الإمام أحمد عمن احتجم فأفتى بوجوب الوضوء؛ فقال له السائل: فإن كان الإمام لا يتوضأ أُصلي خلفه؟ فقال: سبحان الله ألا تُصلّي خلف سعيد بن المسيب ومالك بن أنس؟»[4].

---

(1) **أحكام القرآن**، أبو بكر بن العربي المعافري، 2/ 64.
(2) **التعليق الممجد**، 1/ 61-62.
(3) **التمهيد**، 16/ 307.
(4) **مجموع الفتاوى**، 20/ 366.

ج - قال سفيان الثوري: «إذا رأيت الرجل يعمل بعمل قد اختلف فيه وأنت ترى غيره فلا تنهه»[1].

ويجب أن نعلم أن الخِلاف مبني على مسألة الظَّنية في الأدلّة سواء من حيث الثبوت أو الدلالة، فالأدلّة أربعة أقسام: دليل قطعي الدلالة والثبوت، وظني الدلالة والثبوت، وقطعي الدلالة ظني الثبوت، وظني الدلالة قطعي الثبوت. لذا فالأقسام الثلاثة الأخيرة كلها مظنّة للاجتهاد والاختلاف.

وكل هذه الأقوال تجد لها في النصوص الشرعية مُستنداً، ومنها قول النبي ﷺ لمعاذ وأبي موسى الأشعري رضي الله عنه: «يسّرا ولا تعسّرا وبشّرا ولا تنفّرا وتطاوعا ولا تختلفا»[2]، ولذا علينا أن نُراعي القواعد العامة للشريعة التي تنص على الود والاحترام، والأخوة ووحدة الصف، وعدم التفرق، ونبذ الاختلاف، وهذا هو طريق السلف الصالح؛ قال ابن تيمية: «كان العُلماء من الصحابة والتابعين ومن بعدهم إذا تنازعوا في الأمر اتبعوا أمر الله تعالى في قوله: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا﴾[3]، وكانوا يتناظرون في المسألة مناظرة مُشاورة ومناصحة، وربما اختلف قولهم في المسألة العلمية والعملية مع بقاء الألفة والعصمة وأخوة الدِّين»[4].

ويجب أن نعلم أن الاجتهاد يحتاج إلى التأهل علماً والتأهل ديانة وصلاحاً، وإلا فمن بدأ يجتهد، ويناقش العُلماء، ويردّ عليهم أقوالهم قبل امتلاك الأدوات اللازمة لذلك، فإنه يُقال له ما قاله أبو حنيفة لتلميذه أبي

(1) **التمهيد**، 9/ 229، **والاستذكار**، 4/ 102.

(2) أخرجه البخاري في **صحيحه**: كتاب الجهاد والسير، باب ما يكره من التنازع والاختلاف في الحرب وعقوبة من عصى إمامه، ح2873، ومسلم في **صحيحه**: كتاب الجهاد والسير، باب في الأمر بالتيسير وترك التنفير، ح1733، كلاهما من رواية أبي موسى الأشعري رضي الله عنه.

(3) سورة النساء، الآية: 59.

(4) **مجموع الفتاوى**، 24/ 172، وينظر: 22/ 407.

يوسف حين جلس يُفتي قبل الأوان: «تزبَّبت قبل أن تحصرم»[1]. وقد قال الإمام المزّي: «لو سكت من لا يدري لاستراح وأراح وقلّ الخطأ وكثُر الصواب»[2].

خلاصة واستنتاجات:

تعود قيمة هذا الموضوع إلى كونه يتعلّق بالبحث في الحديث النبوي من حيث منهج شرحه إذ تمثّل السُّنَّة النبوية المُطهّرة -في جملتها- المرحلة التطبيقية النبوية البيانية في ظُروفها الزمانية والمكانية، لأن دراسة مناهج الفهم للسُّنَّة تُعتبر من أكثر الدراسات الأُصولية والحديثية ضرورة وأهمِّيَّة.

وقد نظرتُ في كتب الشُّروح الحديثية لعدد من العُلماء، وحاولتُ استخلاص المنهج الذي سلكوه في شرح الأحاديث[3] -على تفاوت نسبي بينهم- ووجدتُ أنه يتمثّل في الخطوات المنهجية التالية:

- عرض مُقدّمة منهجية للكتاب يُبيّن فيها مُؤلفه غرضه في تصنيفه ومنهجَه الذي سيسير عليه، وبعضَ فضائل إمامه إن كان يشرح كتاباً بعينه، وغيرها.
- بيان حكم الحديث، والتعليق عليه سَنداً ومَتناً من خلال بيان الزيادة فيه، واتصاله أو انقطاعه، وإرساله أو إسناده، ورفعه أو وقفه، والمقارنة بين روايات الحديث حيث تُعَدّ هذه المقارنة من أهم ما يجب الوقوف عنده في شرح الحديث الذي لا يتبيّن وجهه ولا يحسن فهمه حتى تُجمع طُرقه ورواياته لفهمه على الوجه الذي أراده قائله ﷺ. ومُصنَّفات العلماء زاخرة بهذا النوع من العلم، وهي تزوّد الشرّاح بما يحتاجونه من ذلك.
- فقه الحديث بالاستناد إلى قضيتين أساسيتين: شرح الألفاظ الغريبة،

(1) ذكرت هذه المَقُولة في مراجع مختلفة منها: **الأشباه والنظائر**، ابن نُجيم 1/ 425، بيروت، دار الكتب العلمية، 1400هـ-1980م.

(2) **تهذيب الكمال**، يوسف أبو الحجاج المزي، 4/ 362.

(3) ينظر: **قواعد النقد عند ابن عبد البر في الحديث والفقه**، ص465.

والاستدلال على شرحها أولاً لأنه بدون فهمها لا يُفهم النصّ الشرعي، وينبغي أن يستعين الشارح بكتب غريب القُرآن والحديث، وكتب اللُّغة، وكتب الشُّروح. ويجب على أيّ شارح هنا أن يكون على علم بكتب غريب الحديث العامة والخاصة. ثم استنباط الأحكام الشرعية الكلّية والجزئية إذ المقصود الأعظم من شرح الحديث بيان الأحكام الشرعية من النص قصدَ فهم الحديث وامتثال معانيه. ويعتمد الشارح على ظاهر النص، موظّفاً الدلالات الأصولية الأُخرى، وبيان المعاني المقصودة من غير المقصودة، والاستدلال على هذه الأحكام والمعاني بالأدلّة المعروفة، والتنصيص على ما أجمع عليه العلماء من هذه الأحكام. ومن منهج بعض الشرّاح أنهم يضعون مسائل ومباحث تحت الحديث، في قضايا لها صلة بالحديث موضع الشّرح، ومنهم من يضع مُقدّمات علمية ومنهجية عند بداية شرح أحاديث الكتاب الفقهي الواحد. ويجب أخذ العلم أن الشارح في وقتنا المعاصر لا يستغني عن الشُّروح السابقة، إلا أن عليه أن يستفيد منها، ثم يُوظّفها توظيفاً حسناً، ويربطها بواقع الناس المعيش.

- بيان مقاصد الشريعة، وتوجيه القارئ تربوياً بالوقوف عند المعاني التربوية، وتوظيف سِيَر الرجال، والنُّصوص الشرعية والآثار التي تؤدي الغرض المقصود، وأبيات الشعر. وهذا أمر يوجب على الشرّاح التمكّن من علم مقاصد الشريعة والتفقّه فيه بالقدر الكافي للفهم عن الله تعالى فهماً حسناً، لاستخراج الحِكَم والعِلَل من النصوص، وتبيين الغاياتِ والأسرار في أوامر النبي ﷺ ونواهيه، وتقريراته، وأساليبه في الدعوة ومُعالجة مُختلف الإشكالات التي عرضت له في مُجتمع الصحابة، ومختلف الأحكام التي شرعها لتوجيه الأُمة إلى ما فيه صلاحها في المعاش والمعاد.

وعلى كلّ شارح -أيضاً- أن يتعلّم من العُلماء كيفية مُعالجة القضايا التربوية والآفات التي يعيشها الناس بالنصوص الشرعية لإصلاح ما فسد، ومن ثَمّ فاستثمار النصوص الشرعية لإصلاح ما اعوج في المسلمين اليوم أمر لا بد

من أن يمارسه ويُحسن استعماله كلّ طالب علم وكلّ داعية وكلّ شارح أخذ على عاتقه إيصال معاني الوحي إلى الناس على المنابر وفي الفُصول وفي كافة المُناسبات التي تُتاح فيها فرصة التبليغ، وخُصوصاً أن من وظائف النبي ﷺ الأساسية -وهو يبلغ الوحي إلى الناس- أن يُربّي الناس على الالتزام بالأوامر الشرعية والانتهاء عن النواهي، والسمو بالنفس إلى أعلى مرتبة في الإيمان يُمكن أن يصل إليها الإنسان. ولذلك، فأحاديث النبي ﷺ كفيلة بتعلّم منهج تربية الأُمة على دين الله تعالى.

- عرض الخِلاف الفقهي في المسائل الخِلافية من خلال تحرير محلّ النزاع، وتحديد سبب الخلاف، وبيانه، وذكر أقوال الصحابة والتابعين وفُقهاء المذاهب، وأدلّة كلّ رأي من الآراء، ومناقشتها بناء على قواعد النقد، وقواعد الفقه وأُصوله، وقواعد اللُّغة، وضوابط الخلاف، مع ترجيح الرأي الصواب، والاستدلال عليه.

وللخِلاف الفقهي أهمية خاصة بالنسبة لطلاب العلم؛ فإنه يُعينهم على الوقُوف على الآراء الفقهية وأدلّة أصحابها، ووجه استدلالهم، لأن «من لم يعرف الاختلاف لم يشمّ الفقه بأنفه»[1]، ويتأكّدون به أن الحق غير محصور في مذهب معيّن، ويبتعدون عن التقليد الأعمى، وتقديس الآراء والعُلماء، وجعلهم فوق كلّ نقد، ولو خالفوا الحق، ويبتعدون عن نزعة التعصّب المقيت، وبذلك يضعون كلّ رأي موضعه المُناسب اللائق به، مع احترام العلماء والاعتراف بجهدهم دون الحطّ منهم، ودون تقديسهم.

ومن أهم ما يجب على كلّ شارح وكلّ طالب علم الاطّلاع على ما يُسمّى بضوابط الاختلاف التي توجّه المسلم إلى كيفية التعامل مع اختلاف الفقهاء، وفي كتب الشروح العديد منها، وأشار إليها بعض من ألّف في أدب الخلاف. وعُموماً، فكلّ مسلم مُطالَب بردّ المسائل الخلافية إلى كتاب الله

(1) وهو قول قتادة. ينظر: **الإحكام في أُصول الأحكام** لابن حزم، تحقيق: الشيخ أحمد شاكر، دار الآفاق الجديدة، 6/ 177.

تعالى وسُنَّة رسوله ﷺ، وأن لا يُخالف الإجماع، أو القواعد، أو النصّ، إلخ...، مع مُراعاة مذاهب الدول والبلدان، وما استقرّ فيها من عمل، إذا كان من الاجتهاد السائغ، على أن الخِلاف يرتفع بحكم الحاكم، ويرجع المخالف عن مذهبه لمذهب الإمام، وهذا هو مذهب الجمهور. وعلى من يُخالف الناس أن يُراعي قواعد الشريعة ومقاصدها، ومن أعظم مقاصد الشريعة تأليف القُلوب، وتوحيد الصفوف، وجمع الكلمة.

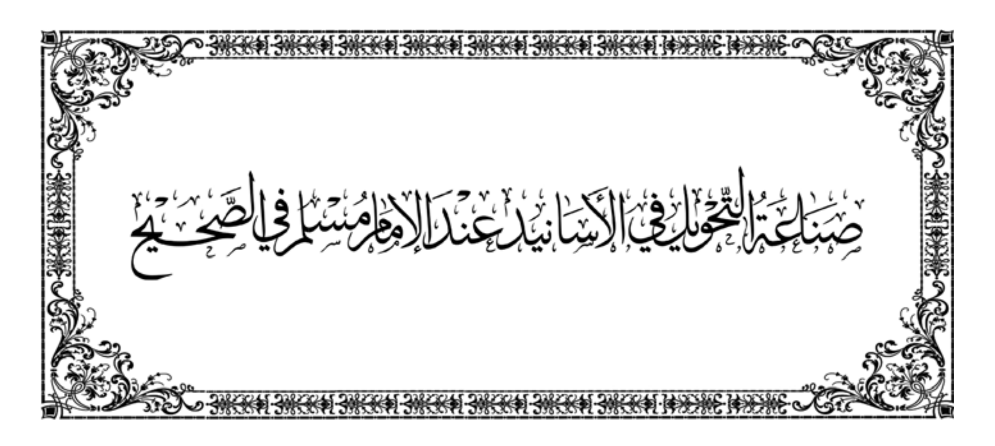
وعلى ضوء هذه الضَّوابط ينبغي على طلاب العلم والدعاة فهم الاختلاف بين الفقهاء في صورته الحقيقية؛ فلا تفسيق ولا تضليل ولا تكفير بين الناس فيما اختلفوا فيه مما يجتهد فيه، ذلك أن الاختلاف المنهيّ عنه إنما هو المُؤدِّي إلى الفِتنة والتعصّب وتشتيت الجماعة. فأما الاختلاف في الفُروع، فهو من محاسن الشريعة.

وعلى كلّ شارح أو طالب علم، أو داعية في عصرنا هذا أن يؤهّل نفسه علماً وديانة وصَلاحاً، ومن العلم التفقّه في الحديث وتدبّر معانيه(1)، وإلا فمن بدأ ينظر في الأحاديث، ويستنبط منها الأحكام دون منهج علمي، ويُناقش العُلماء، ويردّ عليهم أقوالهم قبل امتلاك الأدوات اللازمة لذلك، فإنه يُقال له ما قاله أبو حنيفة لتلميذه أبي يوسف حين جلس يُفتي قبل الأوان: «تزبّبت قبل أن تحصرم».

والله أعلم، وهو عز وجل الذي يوفّق من يشاء برحمته.

---

(1) ينظر: **جامع بيان العلم**، 2/ 152.



د. رمضان حسين الشاوش
جامعة طرابلس - ليبيا

مقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين، محمد ﷺ وعلى آله وصحبه ومن تبعه بإحسان إلىٰ يوم الدِّين وبعد.

فإن الله ﷻ قد تكفّل بحفظ الدِّين، وذلك بحفظ أُصوله ومصادره، المُتمثِّلة في الكتاب العزيز، وسُنَّة رسوله الكريم ﷺ، أما الكتاب فتولّى ﷻ حفظه بنفسه، ولم يَكِلْ ذلك لأحد من خلقه، ويظهر ذلك في قوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحۡنُ نَزَّلۡنَا ٱلذِّكۡرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾[1]، وأما السُّنَّة فإن الله -تعالى- قيّض لها حُفّاظاً عارفين وجَهَابِذة عالمين ينفون عنها تأويل الجاهلين، وتحريف الغالين، سارعوا إلى تدوينها، والذّبّ عنها حرصاً منهم على حفظها وصيانتها، ولعلّ من أحسنها تصنيفاً وأجودها تأليفاً، وأعمها نفعاً، وأيسرها مؤونة كتاب الإمام مسلم بن الحجاج القشيري **المسند الصحيح**، فهو كتاب جليل القدر، عظيم النفع، جميل الترتيب، سهل التناول، حيث ساقه مساق القواعد المستقرة، فامتاز بخصائص إسنادية ولطائف متنية، قد لا يجدها باحث مُنصف في غيره؛ لذلك تقدّم على غيره من كتب الحديث في حسن

(1) سورة الحجر، من الآية 9.

سياقه وجودة ترتيبه وصناعة أسانيده، والتحرّي في رواية أحاديثه، وتلخيص طُرقه واختصارها، وضبط متفرّقها، فهو بحق موسُوعة حديثية عظيمة قلَّ ما يجد طالب العلم مثلها. ولا يخفى على طالب العلم الشرعي اعتناء العُلماء به وبغيره من الموسوعات الحديثية الأُخرى. ويظهر ذلك واضحاً في كثرة المؤلفات عليه من شروح ومستخرجات ومُستدركات وتعاليق وملخّصات لما له من خصائص إسنادية ومتنية طيبة. ونظراً لما امتاز به من هذه الخصائص، أحببتُ أن أسلّط الضوء على واحدة منها، وهي خاصية التحويل في صناعة الأسانيد لبروزها عنده، وذلك للوقوف على طريقته ومعرفة منهجه فيها، وأيضاً لكثرة سؤال بعض طلاب العلم اليوم في بلادنا عنها، لمن لم يحظَ بعلم وافر في علوم الحديث ومعرفة مناهج المحدّثين العامة والخاصة، فجاء هذا العمل بعنوان: «**صناعة التحويل في الأسانيد عند الإمام مسلم في الصحيح**»، وعملي فيه التعريف بالإمام مسلم، وبكتابه **المسند الصحيح**. ومع شهرته كان لازماً عليَّ التعريف به ولو بشيء من الاختصار غير المُخلّ، وذلك ليقف القارئ على شخصيته العظيمة فقلَّ من يُساويه بل يُدانيه من أهل وقته ودهره، وكان لزاماً عليَّ أيضاً التعريف بكتابه، والسبب الباعث على تأليفه مع بيان خصائصه الإسنادية والمتنية، وثناء العلماء عليه، وكذلك بيان شرطه فيه، ثم الكلام على عناوين أبوابه وعدد أحاديثه. وذلك بعدِّها وحصرها على نسختي الخاصة مع ذكر عدد أحاديث كلّ كتاب من كتبه، ثم جاء الكلام عن الصناعة الإسنادية وخصائصها مع التركيز على خاصية التحويل عنده، وذلك ببيان معناها، والغاية والفائدة منها في صناعة الإسناد، ثم جاء الحديث عن بيان منهجه وطريقته في استخدام حرف التحويل في المتن والإسناد، مدعّماً كلّ ذلك بأمثلة ونماذج عملية من واقع صحيحه، لتعين القارئ الكريم على فهم المسألة وتكتمل صورتها في ذهنه. ثم ختمتُ هذا العمل بدراسة إحصائية مجدولة لعدد التحويلات في صحيحه، وأماكن ورُودها وبيان نوعها ونسبتها المئوية من أحاديث كتابه. وأخيرا أسال الله (تبارك وتعالى) أن ينفع بهذا العمل كاتبه وقارئه ومُراجعه وناشره، فهو نعم المولى ونعم النصير والحمد لله رب العالمين.

الإمام مسلم وكتابه الصحيح.

أولاً: التعريف بالمؤلف

1 - اسمه وكنيته:

هو مسلم بن حجّاج بن مسلم بن وَرَدَ بن كوشاذ القُشيري النيسابوري الحافظ من الأئِمَّة البارزين في علوم الحديث[1]، وكنيته أبو الحسن مع أنه لم يعقّب ذكراً، كما نصّ على ذلك الحاكم النيسابوري فقال: «وَأَمَّا الْبُخَارِيُّ، وَمُسْلِمٌ فَإِنَّهُمَا لَمْ يُعَقِّبَا ذَكَراً»[2]، وكان والده من المشيخة[3]، وقد أقبل على سماع الحديث منذ نُعومة أظفاره فطاف على شيوخ بلده.

2 - نسبه:

اختلف أهل العلم في نسبته إلى القبيلة هل هو قشيري من أنفسهم، أو من مواليهم؟ فجزم ابن الصلاح وتبعه النووي وغيرهما بأنه قشيري نسباً، فقال ابن الصلاح: «جازماً بذلك: هو من أنفسهم»[4]، وشكّ الحافظ الذهبي بأن الرجل من موالي قشير، فقال: «فلعلّه من موالي قشير»[5].

وعلى قول ابن الصلاح، وأكثر المُؤرخين، والمحدّثين، فإن الرجل قشيري النسب، وهذه النسبة ترجع إلى بني قشير إحدى القبائل العربية المعروفة التي ينسب إليها كثير من أهل العلم من أمثال: أبي العلاء عبيد بن محمد بن عبيد القشيري التاجر النيسابوري المتوفى (512هـ)[6]، وأبي المظفر

---

(1) ينظر: **الجرح والتعديل**، ابن أبي حاتم 8/ 182-183. **وتاريخ بغداد**، الخطيب البغدادي 13/ 100. **وطبقات الحنابلة**، ابن أبي يعلى الحنبلي، 2/ 337-339. **وسير أعلام النبلاء**، الحافظ الذهبي، 12/ 557. وتهذيب **الكمال**، الحافظ المزي، 27/ 499. **وتهذيب التهذيب**، الحافظ ابن حجر، 10/ 114.

(2) **معرفة علوم الحديث**، 1/ 51.

(3) الحافظ ابن حجر، **تهذيب التهذيب**، 10/ 127.

(4) **علوم الحديث**، ص18، وينظر: **صحيح مسلم بشرح النووي**، 1/ 10.

(5) **سير أعلام النبلاء**، 12/ 557.

(6) **الأنساب**، للسمعاني، 1/ 17.

عبد المنعم بن عبد الكريم القُشيري النيسابوري المتوفى (532هـ)[1] وغيرهما. ومن هنا يُمكن أن نقول: بأن الإمام مسلم عربي أصيل من بني قُشير، وليس من الموالي كما يظنّ بعض طُلاب العلم.

3 - موطنه وولادته

أ - موطنه: الظاهر من كلام المُؤرّخين وغيرهم من أهل العلم أن الرجل استوطن نيسابور؛ لذلك قال ابن الصلاح: «النيسابوري الدار والموطن»[2]. ونيسابور بلد من بلاد خراسان افتتحه عبد الله بن عامر بن كريز في خلافة أمير المؤمنين عثمان بن عفان ﵁، وكان ذلك سنة ثلاثين من هجرة النبي ﷺ صلحاً، كما هو ظاهر من كلام الحاكم النيسابوري، حيث قال: «أجمع مشايخنا أن نيسابور فُتحت صلحاً»[3]. وفي نيسابور هذه كان مسكنه، وهي من المراكز العلمية البارزة لاسيما في علوم الحديث فاشتهرت بعلو أسانيدها، وذكر الحافظ السخاوي عدداً من أعلام محدّثيها وأشار إلى كثرة الرحلة إليها، ثم قال: «دار السُّنَّة والعوالي»[4].

ب - مولده: اختلف المُؤرخون في ولادة الإمام مسلم ﵀، قال ابن خلكان: «لم أَرَ أحداً من الحفّاظ يضبط مولده، ولا تقدير عمره، وأجمعوا أنه ولد بعد المائتين»[5]. وعلى ذلك فمن العلماء من قيّده بسَنَة إحدى ومائتين[6]، ومنهم من قال: سنة اثنتين ومائتين[7]، وثالث جزم بسنة أربع

(1) **الأنساب**، للسمعاني، 1/ 18.
(2) **صيانة صحيح مسلم من الإخلال والغلط وحمايته من الإسقاط والسقط**، ص55.
(3) الحافظ الذهبي، **العبر في خبر من عبر**، 1/ 32.
(4) **الإعلان بالتوبيخ لمن ذم أهل التواريخ**، ص666. وينظر: **الإمام مسلم ومنهجه في الصحيح**، محمد عبد الرحمن طوالبة، ص15.
(5) **وفيات الأعيان**، ابن خلكان 5/ 195. وينظر: **الإعلان بالتوبيخ لمن ذم أهل التواريخ**، ص666. و**الإمام مسلم ومنهجه في الصحيح**، محمد عبد الرحمن طوالبة، ص15.
(6) ينظر: **العبر في خبر من عبر**، الحافظ الذهبي، 2/ 23.
(7) ينظر: **تاريخ الأدب العربي**، بروكلمان 3/ 179. و**تاريخ التراث العربي**، فؤاد سزكين، 1/ 263.

ومائتين[1] وهو المشهور، وقيل: سنة ست ومائتين، وهو ما رجّحه الحاكم النيسابوري وتابعه على ذلك جلّ المتأخّرين، كما ذكر ابن الصلاح[2]. والظاهر أنّه الراجح ويؤيّده ما ذكره الحاكم النيسابوري، أنه سمع أبا عبدالله بن الأخرم الحافظ يقول: توفي مسلم بن الحجاج ﷺ سنة إحدى وستين ومائتين وهو ابن خمس وخمسين سنة. ومن كلامه هذا يظهر أن مولده كان سنة ست ومائتين[3].

ج - **مهنته**: كان ﷺ بزازاً[4] ولم تكن التجارة عائقاً له عن نشر العلم وإفادة طُلابه، ونشر الحديث النبوي بينهم[5]. قال الحافظ الذهبي: «كان صاحب تجارة وكان مُحسن نيسابور، وله أملاك وثروة»[6]. وَقَالَ الحَاكِمُ: «كَانَ مَتْجَر مُسْلِم خَان مَحْمِش[7]، وَمعَاشه مِنْ ضيَاعه بِأُستُوَا»[8].

د - **مذهبه**: اختلف أهل العلم فيما يتعلّق بمذهب الإمام مسلم الفقهي، فمنهم من ذهب إلى أن الرجل شافعي المذهب، وبعضهم يرى أنه حنبلي المذهب، والظاهر أنه ﷺ كان على مذهب أهل الحديث فلم يكن الرجل مُقلِّداً لأحد من أصحاب المذاهب الفِقهية المعروفة، ولا أنه مُجتهد بل يميل إلى أقوال الفُقهاء البارزين في الحديث مثل: الإمام مالك والشافعي والإمام أحمد بن حنبل رحمهم الله[9].

---

(1) ينظر: **تذكرة الحفاظ**، الحافظ الذهبي، 2/ 150. و**تهذيب التهذيب**، الحافظ ابن حجر، 10/ 127.

(2) **وفيات الأعيان**، 5/ 195.

(3) **صيانة صحيح مسلم من الإخلال والغلط وحمايته من الإسقاط والسقط**، ص62.

(4) البَزُّ الثياب، وقيل: ضرب من الثياب، وقيل: البَزُّ من الثياب أَمتعة البَزَّاز وقيل: البَزُّ متاع البيت من الثياب خاصة. والظاهر أن الإمام ﷺ كان يبيع الثياب ويتاجر به. ينظر: **لسان العرب**، ابن منظور، 1/ 274 مادة بزز.

(5) ينظر: **تهذيب التهذيب**، الحافظ ابن حجر، ج10/ 127.

(6) ينظر: **العبر في خبر من عبر**، الحافظ الذهبي، 2/ 23.

(7) **تلخيص تاريخ نيسابور**، ص34. وينظر: **سير أعلام النبلاء**، للحافظ الذهبي، 12/ 570.

(8) أُسْتُوا: بالضم ثم السكون وضم التاء المثناة، وواو وألف: ناحية من نواحي نيسابور، تشتمل على ثلاث وتسعين قرية. ينظر: **معجم البلدان**، لياقوت الحموي، 1/ 175.

(9) ينظر: **الفهرست**، النديم، ص378.

4 - شيوخه وتلاميذه ومُؤلفاته

أ - شيوخه: بدأ الإمام مسلم في طلب العلم منذ صغره، وكان ذلك سنة ثماني وعشرة ومائتين، حيث سمع الحديث وتلقّى كثيراً من العلوم على مشايخ بلده، ثم طاف البُلدان وسمع كثيراً من الشيوخ في كثير من العلوم والفنون؛ لذلك قال الإمام الذهبي: «وأول سماعه سنة ثماني عشرة ومائتين، فأكثر عن يحيى بن يحيى التميمي، والقعنبي، وأحمد بن يونس اليربوعي، وإسماعيل بن أبي أويس، وسعيد بن منصور، وعون بن سلام، وأحمد بن حنبل، وخلق كثير»[1]. وأكثر من اهتم بسرد شيوخ الإمام مسلم رحمه الله الحافظ الذهبي المتوفى سنة (748هـ) في كتابه العظيم **سير أعلام النبلاء**[2]، والحافظ المزّي المتوفى سنة (742هـ) في كتابه العظيم **تهذيب الكمال في أسماء الرجال**[3]، فيما ذكر الحافظ الذهبي مائتين وثلاثة عشر شيخاً، ذكر الحافظ المزّي مائتين واثني عشر شيخاً ممن سمع منهم الإمام مسلم رحمه الله في صحيحه، والظاهر أن له أكثر من ذلك؛ فإنه قد رحل إلى كثير من البلدان والأمصار؛ لذلك قال ابن خَلِّكان في ترجمته: «أحد الأئِمّة الحفّاظ وأعلام المحدّثين، رحل إلى الحجاز والعراق والشام ومصر، وسمع يحيى بن يحيى النيسابوري، وأحمد بن حنبل، وإسحاق بن راهويه، وعبد الله بن مسلمة القعنبي، وغيرهم، وقدم بغداد غير مرة فروى عنه أهلها، وآخر قدومه إليها في سنة تسع وخمسين ومائتين»[4].

ولعلّ أبرز هؤلاء الشيوخ الإمام محمد بن إسماعيل البخاري المتوفى سنة (256هـ) الذي استفاد منه كثيراً لاسيما في علم عِلَل الحديث، ويظهر ذلك من قوله رحمه الله لشيخه البخاري عندما سأله عن حديث كفارة المجلس: يا طبيب الحديث والعِلَل على ما أخرجه الحاكم النيسابوري بإسناده، فقال:

(1) **تذكرة الحفاظ**، 2/ 125.
(2) ينظر: 12/ 558.
(3) ينظر: 27/ 499.
(4) **وفيات الأعيان**، 5/ 194.

حدثني أبو نصر: أحمد بن محمد الورّاق قال: سمعت أبا حامد: أحمد بن حمدون القصار يقول: سمعت مسلم بن الحجاج - وجاء إلى محمد بن إسماعيل البخاري فقبّل بين عينيه وقال: دعني أقبّل رجليك يا أستاذ الأستاذين وسيد المُحدّثين، وطبيب الحديث في عِلَله، حدثك محمد بن سلام، حدثنا مُخلد بن يزيد الحرّاني، أخبرنا ابن جريج، عن موسى بن عقبة، عن سهيل، عن أبيه، عن أبي هريرة، عن النبي ﷺ في «كفارة المجلس» فما علّته؟ قال محمد ابن إسماعيل: «هذا حديث مليح ولا أعلم في الدنيا في هذا الباب غير هذا الحديث... إلا أنه معلول، قال محمد ابن إسماعيل لا يذكر لموسى سماع من سهيل»[(1)].

ب - **تلاميذه:** تتلمذ على الإمام مسلم رحمه الله عدد كثير من الأئِمَّة الأَعلام، حيث كان لنبوغه في الحديث وعلومه واشتهاره به أثر عظيم فيهم، فأقبل عليه عدد كثير من طلاب العلم من كلّ حدب وصوب ينهلون من علمه ويغترفون من حوضه، وبذلك نالوا أعلى المراتب وخلّفوا آثاراً علمية نافعة في شتى العلوم والفنون، وهم أشهر من أن يعرفوا، وتراجمهم مُستوفاة في كتب الرِّجال المُتخصصة[(2)]، ولا شكّ أن لهم الفضل في المحافظة على تراثه، من أمثال: عبد الرحمن بن أبي حاتم الرازي المتوفى سنة (327هـ)[(3)]، فقد سمع منه، وكتب عنه في الري، وهي من بلاد نيسابور. وسمع منه ببغداد يحي بن صاعد المتوفى سنة (318هـ)، ومحمد بن مَخلد المتوفى سنة (331هـ)[(4)]، ومنهم من هو من شيوخه من أمثال محمد بن عبد الوهاب الفراء المتوفى سنة

---

(1) **معرفة علوم الحديث**، ص213-214. وينظر: **النكت على ابن الصلاح**، للحافظ ابن حجر، ج2/ 717.

(2) ينظر: **تهذيب الكمال**، الحافظ المزي، 27/ 499. و**سير أعلام النبلاء**، الحافظ الذهبي، 12/ 558 ففيهما إحصاء كامل لتلاميذ الإمام مسلم ـ رحمه الله ـ يغنينا عن ذكرهم وسردهم هنا.

(3) ينظر: **الجرح والتعديل**، ابن أبي حاتم الرازي، 8/ 182.

(4) ينظر: **تاريخ بغداد**، الخطيب البغدادي، 13/ 101. و**طبقات الحنابلة**، ابن أبي يعلى الحنبلي، 2/ 337.

(272هـ)[1]. وروى عنه الإمام الترمذي محمد بن سَورة المتوفى سنة (272هـ) حديثاً واحداً في سننه، وسمع منه الحافظ ابن خزيمة المتوفى سنة (311هـ)، وأبو عوانة صاحب المُستخرج على صحيح مسلم المتوفى سنة (316هـ)، وأبو الفضل ابن سلمة المتوفى سنة (276هـ)، ونصر بن أحمد المتوفى سنة (281هـ) وغيرهم[2].

ج - مُؤلفاته: لقد صَنَّف الإمام مسلم ﷺ كتباً كثيرة معظمها في الحديث وعُلومه المُتعدّدة والمُتنوّعة كالعِلَل وأوهام المُحدّثين، وأسمائهم وكُناهم وطبقاتهم، وغير ذلك، فترك الرجل للمكتبة الإسلامية الحديثية ثروة هائلة أسهمت في بناء جيل من العُلماء الأفذاذ كان لهم أثر واضح في بناء نهضة هذه الأُمة. ومن هذه المُصنفات: **الأسامي والكنى** ويُسمّيه بعضهم **بالأسماء والكنى**[3]، وكتاب: **التمييز**[4]، وهو من الكتب النفيسة في بيان منهج المُحدّثين في نقد الحديث وبيان عِلَله، وكتاب: **المُفردات والوحدان**[5] وغيرها؛ لذلك قال الحافظ ابن حجر: «وله من التصنيف غير الجامع كتاب الانتفاع بجلود السباع، والطبقات مختصر، والكنى كذلك، ومسند حديث مالك، وذكره الحاكم في المستدرك في كتاب الحياء استطراداً، وقيل: إنه صنّف مسنداً كبيراً على الصحابة لم يتم»[6]، ومن أبرز هذه الكتب المسند الصحيح الذي سيأتي الحديث عنه بشيء من التفصيل في هذا البحث.

(1) ينظر: **سير أعلام النبلاء**، الحافظ الذهبي الدمشقي، 12/ 562. و**تهذيب التهذيب**، الحافظ ابن حجر، 10/ 126.

(2) ينظر: **تهذيب التهذيب**، الحافظ ابن حجر، 10/ 126.

(3) ينظر: **سير أعلام النبلاء**، 12/ 579، والكتاب مطبوع من منشورات دار الفكر سورية سنة 1984م.

(4) الكتاب طبع جزء كبير منه، بمطابع الجامعة الإسلامية السعودية بتحقيق مصطفى الأعظمي.

(5) الكتاب مطبوع دار الكتب العلمية بيروت بتحقيق: عبد الغفار سليمان البنداري.

(6) ينظر: **تهذيب التهذيب**، 10/ 126.

5 – صفاته وثناء العلماء عليه ووفاته

أ – صفاته: كان للإمام مسلم رحمه الله صفات خِلقية وصفها لنا الحاكم النيسابوري سماعاً من أبيه فقال: «سَمِعْتُ أَبِي يَقُولُ: رَأَيْتُ مُسْلِم بن الحَجَّاجِ يُحَدِّث فِي خَان مَحمِش، فَكَانَ تَامّ القَامَة، أَبْيَض الرَّأْس وَاللِّحْيَة، يُرْخِي طرف عِمَامَته بَيْنَ كَتفيهِ»[1]. ويُفهم من كلامه رحمه الله أن الرجل كان صاحب هَيْبة، وهِمَّة عالية كثير النشاط والحركة، ويظهر ذلك من كثرة رحلاته وتنقلاته بين الأمصار للفائدة والاستفادة، ولا شك أنه وصف يتناسب مع مكانته ورزانته في نُفوس الناس[2].

أما صِفاته الخُلقية فقد كَثُر الثناء عليه وعلى أخلاقه وصِفاته فكان رحمه الله رحب الصدر لين الجانب جليل القدر صدوقاً وفياً؛ لذلك وصفه الشيخ عبد العزيز الدهلوي بقوله: «ما اغتاب أحداً بحياته، ولا ضرب ولا شتم»[3]. وقد كان الرجل كثير الإحسان والعطف على الناس حتى قال الحافظ الذهبي عنه: «مُحسن نيسابور»[4].

ب – ثَناء العُلماء عليه: لقد أثنى على الإمام مسلم كثير من أهل العلم وحفّاظ الدنيا ومدحه غير واحد من أوعية العلم، فقال فيه محمد بن عبد الوهاب الفراء الحافظ الحُجَّة المتوفى (272هـ)[5]، وقد كان أكبر منه: «ما علمته إلا خيراً رحمنا الله وإياه»[6]. وروى تلميذه أبو عمرو المُستملي، فيما نقله الحافظ ابن حجر أن إسحاق بن منصور نظر إلى الإمام مسلم يوماً فقال له: «لن نعدم الخير ما أبقاك الله للمسلمين»[7]. ومدحه شيخ البخاري الإمام الحافظ الثقة إسحاق ابن راهويه

---

(1) ينظر: **سير أعلام النبلاء**، الحافظ الذهبي، ج12/ 570. و**تهذيب التهذيب**، 10/ 126.
(2) ينظر: محمد عبد الرحمن طوالبة، **الإمام مسلم ومنهجه في الصحيح**، ص20.
(3) **فتح الملهم**، 1/ 100. وينظر: **الإمام مسلم ومنهجه في الصحيح**، محمد عبد الرحمن طوالبة، ص20.
(4) **العبر في خبر من غبر**، 2/ 23.
(5) ينظر ترجمته في: **تذكرة الحفاظ**، الحافظ الذهبي، ص599. و**سير أعلام النبلاء له**، 12/ 660.
(6) **تهذيب التهذيب**، 10/ 127. و**تاريخ دمشق**، الحافظ ابن عساكر، 16/ 236.
(7) **تهذيب التهذيب**، 10/ 127.

المتوفى (238هـ)[1]، فقال فيه: «أيّ رجل يكون هذا»[2] وغير ذلك من عبارات الثناء والمدح المسطّرة في كتب التراجم التي خصّصت مساحة واسعة لترجمة الإمام مسلم. وقد ظهرت مكانة الرجل واشتهرت، بعد تأليفه للصحيح، فحصل له فيه حظ عظيم وشرف كبير لم يحصل لأحد مثله[3]، فصار إماماً عظيماً؛ لذلك قال الحافظ ابن الصلاح: «قد كَانَ لَهُ -رحمه الله وإيانا- فِي علم الحَدِيث ضُرَبَاء لَا يفضلهم وَآخَرُونَ يفضلونه، فرفعه الله ـ تبَارك وَتَعَالَى ـ بكتابه الصَّحِيح هَذَا إِلَى منَاط النُّجُوم، وَصَارَ إِمَاماً حجَّة يبْدَأ ذكره ويعاد فِي علم الحَدِيث وَغَيره من الْعُلُوم، وَذَلِكَ فضل الله يؤتيه من يَشَاء»[4].

ج - وفاته: اتفقت كتب التراجم التي ترجمت للإمام مسلم على أنه توفي عشية يوم الأحد الخامس والعشرين من رجب[5] سنة إحدى وستين ومائتين هجرية، وقد بلغ من العمر حينها خمساً وخمسين سنة، ودُفن بمقبرة في رأس ميدان زياد بنصر آباد ظاهر نيسابور[6].

ثانياً: التعريف بكتابه: المسند الصَّحِيح

1 - اسمه

لم ينصّ الإمام مسلم في كتابه ـ موضوع الدراسة ـ على تسميته مع أنه اشتهر عند المُحدّثين باسم «صحيح مسلم»؛ لذلك وقع الاختلاف في اسمه على أقوال، حيث سمّاه الفيروزآبادي، والحافظ ابن حجر، وحاجي خليفة، والبغدادي[7]، وغيرهم بـ «الجامع»، وسماه النووي، وابن خَلِّكان، والحافظ

(1) **تهذيب التهذيب**، 10/ 127.
(2) **تهذيب التهذيب**، 10/ 127.
(3) **تهذيب التهذيب**، 10/ 127.
(4) **صيانة صحيح مسلم من الإخلال والغلط وحمايته من الإسقاط والسقط**، ص55.
(5) ينظر: **طبقات الحنابلة**، ابن أبي يعلى الحنبلي، 1/ 339. **تهذيب الأسماء**، النووي، 2/ 92. **مفتاح السعادة**، طاش كبرى زاده، 2/ 9.
(6) ينظر: **وفيان الأعيان**، ابن خلكان، 5/ 195.
(7) ينظر: **الحطة في ذكر الصحاح الستة**، ص67. وتهذيب **التهذيب**، 10/ 127. وكشف **الظنون**، 1/ 555. وهدية **العارفين**، 2/ 432.

الذهبي، والحافظ ابن كثير[1]، وغيرهم بـ «الصحيح»، وقد انتشر هذا الاسم وشاع في كتب العلم؛ لذلك قال السمعاني: «المشهور كتابه الصحيح في الشرق والغرب»[2]. غير أن الإمام مسلم صرّح في أكثر من موضع باسمه خارج الصحيح، فسمّاه المُسند، حيث قال ما نصّه: «ما وضعتُ شيئاً في هذا **المُسند** إلا بحجة»[3]، وقال في موضع آخر: «عرضتُ كتابي هذا **المُسند** على أبي زُرعة»[4]، وقال في موضع ثالث: «لو أن أهل الحديث يكتبون الحديث مائتي سنة فمدارهم على هذا **المُسند**»[5]، وقال في موضع رابع: «صنفتُ هذا المُسند الصحيح من ثلاثمائة ألف حديث مسموعة»[6]، وسمّاه ابن خير الإشبيلي: المُسند الصحيح المختصر من السنن بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ[7]. وبذلك يكون كتاب الإمام مسلم قد سمي بأسماء مختلفة وهي: الجامع، و الصحيح، والمُسند، والمُسند الصحيح، وصحيح مسلم، والمُسند الصحيح المختصر من السنن بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ. وعليه، فإن الأَوْلى والأنسب تسميته كما أشار لذلك صاحبه وهو «المُسند الصحيح»[8].

2 - السبب الباعث على تصنيفه

لقد نصّ الإمام مسلم رحمه الله على السبب الذي جعله يصنّف كتابه المسند الصحيح، وكان ذلك في مقدّمة كتابه، حيث طلب منه أحد طلابه أن يوقفَه

---

(1) ينظر: **تهذيب الأسماء**، 2/ 89. و **وفيات الأعيان**، 5/ 195. و **سير أعلام النبلاء**، 12/ 558. **والبداية والنهاية**، 11/ 33.
(2) **الأنساب**، 1/ 144.
(3) **صيانة صحيح مسلم من الإخلال والغلط وحمايته من الإسقاط والسقط**، ص68.
(4) القاضي عياض، **إكمال المعلم بفوائد مسلم**، 1/ 82. وينظر: **صيانة صحيح مسلم من الإخلال والغلط وحمايته من الإسقاط والسقط**، ص67.
(5) القاضي عياض، **إكمال المعلم بفوائد مسلم**، 1/ 82. وينظر: **صيانة صحيح مسلم من الإخلال والغلط وحمايته من الإسقاط والسقط**، ص67.
(6) **صيانة صحيح مسلم من الإخلال والغلط وحمايته من الإسقاط والسقط**، ص67.
(7) ينظر: **فهرسة ابن خير الإشبيلي**، ص85.
(8) ينظر: محمد عبد الرحمن طوالبة، **الإمام مسلم ومنهجه في كتابه الصحيح**، ص103.

على جملة من الأخبار المروية عن رسول الله ﷺ في أمور الدِّين، وأحكامه وما كان فيها من الثواب والعقاب، والترغيب والترهيب، وغير ذلك من صنوف الموضوعات، لتكون سهلة التناول من عُموم الناس، من غير عناء في البحث عن صحة الحديث وسقمه منقولة بالأسانيد، وتداولها أهل العلم فيما بينهم، فأجابه إلى طلبه بقوله رحمه الله: «فَإِنَّكَ يَرْحَمُكَ اللهُ بِتَوْفِيقِ خَالِقِكَ، ذَكَرْتَ أَنَّكَ هَمَمْتَ بِالْفَحْصِ عَنْ تَعَرُّفِ جُمْلَةِ الْأَخْبَارِ الْمَأْثُورَةِ عَنْ رَسُولِ اللهِ - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- فِي سُنَنِ الدِّينِ وَأَحْكَامِهِ، وَمَا كَانَ مِنْهَا فِي الثَّوَابِ وَالْعِقَابِ، وَالتَّرْغِيبِ وَالتَّرْهِيبِ، وَغَيْرِ ذَلِكَ مِنْ صُنُوفِ الْأَشْيَاءِ بِالْأَسَانِيدِ الَّتِي بِهَا نُقِلَتْ، وَتَدَاوَلَهَا أَهْلُ الْعِلْمِ فِيمَا بَيْنَهُمْ، فَأَرَدْتَ، - أَرْشَدَكَ اللهُ- أَنْ تُوَقِفَ عَلَى جُمْلَتِهَا مُؤَلَّفَةً مُحْصَاةً، وَسَأَلْتَنِي أَنْ أُلَخِّصَهَا لَكَ فِي التَّأْلِيفِ بِلَا تَكْرَارٍ يَكْثُرُ، فَإِنَّ ذَلِكَ زَعَمْتَ مِمَّا يَشْغَلُكَ عَمَّا لَهُ قَصَدْتَ مِنَ التَّفَهُّمِ فِيهَا، وَالِاسْتِنْبَاطِ مِنْهَا، وَلِلَّذِي سَأَلْتَ -أَكْرَمَكَ اللهُ- حِينَ رَجَعْتُ إِلَى تَدَبُّرِهِ، وَمَا تَؤُولُ بِهِ الْحَالُ إِنْ شَاءَ اللهُ عَاقِبَةٌ مَحْمُودَةٌ وَمَنْفَعَةٌ مَوْجُودَةٌ، وَظَنَنْتُ حِينَ سَأَلْتَنِي تَجَشُّمَ ذَلِكَ أَنْ لَوْ عُزِمَ لِي عَلَيْهِ، وَقُضِيَ لِي تَمَامُهُ، كَانَ أَوَّلُ مِنْ يُصِيبُهُ نَفْعُ ذَلِكَ إِيَّايَ خَاصَّةً قَبْلَ غَيْرِي مِنَ النَّاسِ لِأَسْبَابٍ كَثِيرَةٍ يَطُولُ بِذِكْرِهَا الْوَصْفُ»[1]. ومن كلامه يُفهم أن الباعث الأول على تأليف الكتاب وتصنيفه هو الاستجابة لطلب تلميذه ورفيقه وصاحبه أحمد بن سلمة النيسابوري المتوفى سنة (286هـ). ويظهر ذلك من كلام الخطيب البغدادي، حيث قال في ترجمة أحمد بن سلمة: «رافق مُسْلِم بْن الحجاج فِي رحلته إِلَى قتيبة ابْن سَعِيد، وَفِي رحلته الثانية إِلَى البصرة، وكتب بانتخابه على الشيوخ، ثم جمع لَهُ مُسْلِم الصحيح على كتابه»[2]. وأما الباعث الثاني الذي جعل الإمام مسلم رحمه الله يُصنّف صحيحه ما كان سائداً في عصره من اختلاط الحديث الصحيح بالسقيم، واقتصار الاستفادة من الأحاديث على الخاصة دون العامة، الأمر الذي حفّزه لما رآه من نشر قوم الأخبار الضعيفة والمنكرة وقذفهم بها

(1) مقدمة **المُسند الصحيح**، 1/ 3.

(2) **تاريخ بغداد**، 5/ 302.

إلى عوام الناس الذين لا يعرفون عيوبها، فقال ﷺ مبّيناً ذلك: «وَبَعْدُ، يَرْحَمُكَ اللهُ، فَلَوْلَا الَّذِي رَأَيْنَا مِنْ سُوءِ صَنِيعِ كَثِيرٍ مِمَّنْ نَصَبَ نَفْسَهُ مُحَدِّثاً، فِيمَا يَلْزَمُهُمْ مِنْ طَرْحِ الْأَحَادِيثِ الضَّعِيفَةِ، وَالرِّوَايَاتِ الْمُنْكَرَةِ، وَتَرْكِهِمُ الِاقْتِصَارَ عَلَى الْأَحَادِيثِ الصَّحِيحَةِ الْمَشْهُورَةِ مِمَّا نَقَلَهُ الثِّقَاتُ الْمَعْرُوفُونَ بِالصِّدْقِ وَالْأَمَانَةِ، بَعْدَ مَعْرِفَتِهِمْ وَإِقْرَارِهِمْ بِأَلْسِنَتِهِمْ أَنَّ كَثِيراً مِمَّا يَقْذِفُونَ بِهِ إِلَى الْأَغْبِيَاءِ مِنَ النَّاسِ هُوَ مُسْتَنْكَرٌ، وَمَنْقُولٌ عَنْ قَوْمٍ غَيْرِ مَرْضِيِّينَ مِمَّنْ ذَمَّ الرِّوَايَةَ عَنْهُمْ أَئِمَّةُ أَهْلِ الْحَدِيثِ مِثْلُ مَالِكِ ابْنِ أَنَسٍ، وَشُعْبَةَ بْنِ الْحَجَّاجِ، وَسُفْيَانَ بْنِ عُيَيْنَةَ، وَيَحْيَى بْنِ سَعِيدٍ الْقَطَّانِ، وَعَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ مَهْدِيٍّ، وَغَيْرِهِمْ مِنَ الْأَئِمَّةِ، لِمَا سَهُلَ عَلَيْنَا الِانْتِصَابُ لِمَا سَأَلْتَ مِنَ التَّمْيِيزِ، وَالتَّحْصِيلِ، وَلَكِنْ مِنْ أَجْلِ مَا أَعْلَمْنَاكَ مِنْ نَشْرِ الْقَوْمِ الْأَخْبَارَ الْمُنْكَرَةِ بِالْأَسَانِيدِ الضِّعَافِ الْمَجْهُولَةِ، وَقَذْفِهِمْ بِهَا إِلَى الْعَوَامِّ الَّذِينَ لَا يَعْرِفُونَ عُيُوبَهَا، خَفَّ عَلَى قُلُوبِنَا إِجَابَتُكَ إِلَى مَا سَأَلْتَ»[1].

3 - بيئة التصنيف ومكانه ومدته

ألّف الإمام مسلم ﷺ كتابه في بيئة علمية نشطة، وذلك بحضور شيوخه وأقرانه مع وجود مُصنّفات حديثية قبل صحيحه مُتنوّعة الترتيب ومتعدّدة الأسماء، فظهرت قبله كتب الجوامع، والمُصنّفات، والمُوطآت، والمسانيد، والسُّنن، والأجزاء، وبعض الكتب ذات الطابع المفرد ككتب التفسير بالمأثور، وكتب الزهد والرقائق، وغير ذلك. فهذه الأمور مجتمعة شكّلت بيئة علمية حسنة في شخصية الإمام مسلم العلمية ظهرت لاحقاً في منهجه وطريقته وشروطه التي راعاها في تصنيف صحيحه من حيث اعتناؤه بجمع الصحيح، وجودة الترتيب وحسن الصناعة. وهذا لا شكّ يدلّ على فقه عميق، ومظهر من مظاهر الإبداع الحديثي اكتسبه الشيخ من بيئة علمية نظيفة مليئة بالعقليات العلمية الفذّة، فألّف كتابه المُسند الصحيح في بلاده نيسابور بحضور أصوله وفي حياة كثير من شيوخه. ويظهر ذلك من كلام الحافظ ابن حجر حيث أشار

(1) مقدمة **المُسند الصحيح**، 1/ 7.

أن مسلماً ﵀ قد «صنّف كِتَابه فِي بَلَده بِحُضُور أُصُوله فِي حَيَاة كثير من مشايخه، فَكَانَ يتحرّز فِي الْأَلْفَاظ ويتحرّى فِي السِّيَاق، وَلَا يتَصَدَّى لما تصدَّى لَهُ البُخَارِيّ من استنباط الأحكام ليبوّب عَلَيْهَا»[1].

أما المدة التي استغرقها في تصنيف كتابه، فلا شكّ أنها لم تكن بالقصيرة، فمثل هذا العمل يحتاج إلى سنوات عديدة تساعده في جمع طُرق الحديث والتحرّي في سِياقها والتحرز في الألفاظ مع الاختصار البليغ والإيجاز التام وحسن الوضع وجودة الترتيب، وهو ما أشار إليه الحافظ ابن حجر فيما ذكر آنفاً، بالإضافة إلى أن الأمر يحتاج إلى السَّفر، والرحلة من مدينة إلى أُخرى، وهذا يحتاج مدة ليست بالقليلة في التنقيح والترتيب. وعلى أية حال، فالذي يظهر من كلام تلميذه أحمد بن سلمة أن الرجل استغرق في تأليف كتابه خمس عشرة سنة، حيث صرّح بذلك فقال: «كنت مع مسلم في تأليف صحيحه خمس عشرة سنة»[2]، وخالفه النووي فقال: «بقي في تهذيبه وانتقائه ست عشرة سنة»[3]. وأمام هذين القولين لا يجد الباحث مفراً من أن يرجح كلام تلميذه أحمد بن سلمة على غيره وأنه الأقرب للصواب؛ وذلك لملازمته التامة له عند التأليف وتصريحه بذلك.

4 - أقوال أهل العلم فيه وثناؤهم عليه

لا خلاف بين أهل العلم أن المُسند الصحيح للإمام مسلم ثاني الكتب الستة بعد صحيح شيخه محمد بن إسماعيل البخاري؛ لذلك قال النووي: «اتفق العُلماء (رحمهم الله) على أن أصحّ الكتب بعد القُرآن الكريم الصحيحان البخاري ومسلم وتلقّتهما الأُمة بالقَبول، وكتاب البخاري أصحّهما وأكثرهما فوائد ومعارف ظاهرة وغامضة، وقد صحّ أن مسلماً كان ممن يستفيد من البخاري ويعترف بأنه ليس له نظير في علم الحديث، وهذا الذي ذكرناه

---

(1) **هدي الساري**، 1/ 12.

(2) الحافظ الذهبي، **تذكرة الحفاظ**، 2/ 151. وسير **أعلام النبلاء**، 12/ 566.

(3) **المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج**، 1/ 14.

من ترجيح كتاب البخاري هو المذهب المُختار الذي قاله الجماهير وأهل الإتقان والحذق، والغوص على أسرار الحديث»[1]. وقال أيضاً: «واتفق العُلماء على أن أصحّ الكتب المُصنّفة صحيحا البخاري ومسلم. واتفق الجمهور على أن صحيح البخاري أصحهما صحيحاً، وأكثرهما فوائد... وأجمعت الأمة على صحة هذين الكتابين، ووجوب العمل بأحاديثهما»[2].

ومن هنا يُفهم أن جُمهور العُلماء اتفقوا -ولا خِلاف بينهم- على أن صحيح البخاري مقدّم على صحيح الإمام مسلم وأكثره نفعاً. ومهما يكن من أمر، فإن كتاب الإمام مسلم مشهود له بالصحة وعلو المرتبة وجودة الترتيب وحسن التبويب، وقد مدحه وأثنى عليه بعض علماء الحديث، من هؤلاء الحسين بن علي النيسابوري المتوفى سنة (349هـ) حيث قال: «مَا تَحْتَ أَدِيمِ السَّمَاءِ كِتَابٌ أَصَحُّ مِنْ كِتَابِ مُسْلِمِ بْنِ الْحَجَّاجِ»[3]. وهذا كلام طيب منه إن كان المراد منه حسن السياق وجودة الترتيب وإلا خالف جماهير العلماء؛ لذلك نازعه ابن الصلاح، والملّا علي القارئ فقال ابن الصلاح: «إِنْ كَانَ الْمُرَادُ بِهِ أَنَّ كِتَابَ مُسْلِمٍ يَتَرَجَّحُ بِأَنَّهُ لَمْ يُمَازِجْهُ غَيْرُ الصَّحِيحِ، فَإِنَّهُ لَيْسَ فِيهِ بَعْدَ خُطْبَتِهِ إِلَّا الْحَدِيثُ الصَّحِيحُ مَسْرُوداً، غَيْرَ مَمْزُوجٍ بِمِثْلِ مَا فِي كِتَابِ الْبُخَارِيِّ فِي تَرَاجِمِ أَبْوَابِهِ مِنَ الْأَشْيَاءِ الَّتِي لَمْ يُسْنِدْهَا عَلَى الْوَصْفِ الْمَشْرُوطِ فِي الصَّحِيحِ، فَهَذَا لَا بَأْسَ بِهِ. وَلَيْسَ يَلْزَمُ مِنْهُ أَنَّ كِتَابَ مُسْلِمٍ أَرْجَحُ فِيمَا يَرْجِعُ إِلَى نَفْسِ الصَّحِيحِ عَلَى كِتَابِ الْبُخَارِيِّ. وَإِنْ كَانَ الْمُرَادُ بِهِ أَنَّ كِتَابَ مُسْلِمٍ أَصَحُّ صَحِيحاً، فَهَذَا مَرْدُودٌ عَلَى مَنْ يَقُولُهُ»[4]، وقال القارئ: «وَتَفْضِيلُ بَعْضِ الْمَغَارِبَةِ لِصَحِيحِ مُسْلِمٍ مَحْمُولٌ عَلَى مَا يَرْجِعُ لِحُسْنِ السِّيَاقِ، وَجَوْدَةِ الْوَضْعِ، وَالتَّرْتِيبِ؛ إِذْ لَمْ يُفْصِحْ أَحَدٌ مِنْهُمْ بِأَنَّ ذَلِكَ رَاجِعٌ إِلَى الْأَصَحِّيَّةِ»[5].

---

(1) **المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج**، 1/ 14.

(2) **تهذيب الأسماء واللغات**، 1/ 73.

(3) **علوم الحديث**، ص19.

(4) **علوم الحديث**، ص19.

(5) **مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح**، ص18.

وقد أوضح الحافظ ابن حجر، تفضيل بعض المغاربة لصحيح مسلم والثناء عليه، بأنه راجع إلى بعض الأُمور فيه، وليس راجعاً إلى مسألة الأصحّية والمكانة العلمية من ذلك: أنه ليس فيه إلا الحديث السرد، وأن مُسلماً يسوق أحاديث الباب كلها سرداً عاطفاً بعضها على بعض في موضع واحد، ولو كان المتن مشتملاً على أحكام عدة، فإنه يذكره في نفس الموضع، ويسوق المتون تامة مُحرّرة، ورتّب كتابه ونّسقه تنسيقاً بديعاً، وهذا كله خِلاف البخاري[1].

5- شرطه فيه

إن المُتصفّح لمقدّمة صحيح مسلم يعلم يقيناً شرط هذا الإمام في تأليف كتابه، حيث بيّن القواعد والأُسس والطُّرق والكيفيات التي سيبني عليها صحيحه من الناحية الإسنادية والمتنية. وهذه الأُسس والقواعد بعضها يتصل بصحيحه مباشرة، وبعضها الآخر مبادئ وأُسس عامة لا بد له أن يتقيّد بها على اعتبار أنها ضمن هذا النطاق، فقال في ذلك: «ثُمَّ إِنَّا إِنْ شَاءَ اللهُ مُبْتَدِئُونَ فِي تَخْرِيجِ مَا سَأَلْتَ وَتَأْلِيفِهِ، عَلَى شَرِيطَةٍ سَوْفَ أَذْكُرُهَا لَكَ، وَهُوَ أَنَّا نَعْمِدُ إِلَى جُمْلَةِ مَا أُسْنِدَ مِنَ الْأَخْبَارِ عَنْ رَسُولِ اللهِ ﷺ، فَنَقْسِمُهَا عَلَى ثَلَاثَةِ أَقْسَامٍ، وَثَلَاثِ طَبَقَاتٍ مِنَ النَّاسِ عَلَى غَيْرِ تَكْرَارٍ، إِلَّا أَنْ يَأْتِيَ مَوْضِعٌ لَا يُسْتَغْنَى فِيهِ عَنْ تَرْدَادِ حَدِيثٍ فِيهِ زِيَادَةُ مَعْنًى، أَوْ إِسْنَادٌ يَقَعُ إِلَى جَنْبِ إِسْنَادٍ، لِعِلَّةٍ تَكُونُ هُنَاكَ، لِأَنَّ الْمَعْنَى الزَّائِدَ فِي الْحَدِيثِ الْمُحْتَاجَ إِلَيْهِ يَقُومُ مَقَامَ حَدِيثٍ تَامٍّ، فَلَا بُدَّ مِنْ إِعَادَةِ الْحَدِيثِ الَّذِي فِيهِ مَا وَصَفْنَا مِنَ الزِّيَادَةِ، أَوْ أَنْ يُفَصَّلَ ذَلِكَ الْمَعْنَى مِنْ جُمْلَةِ الْحَدِيثِ عَلَى اخْتِصَارِهِ إِذَا أَمْكَنَ، وَلَكِنْ تَفْصِيلُهُ رُبَّمَا عَسُرَ مِنْ جُمْلَتِهِ، فَإِعَادَتُهُ بِهَيْئَتِهِ إِذَا ضَاقَ ذَلِكَ أَسْلَمُ، فَأَمَّا مَا وَجَدْنَا بُدّاً مِنْ إِعَادَتِهِ بِجُمْلَتِهِ مِنْ غَيْرِ حَاجَةٍ مِنَّا إِلَيْهِ، فَلَا نَتَوَلَّى فِعْلَهُ إِنْ شَاءَ اللهُ تَعَالَى: «فَأَمَّا الْقِسْمُ الْأَوَّلُ، فَإِنَّا نَتَوَخَّى أَنْ نُقَدِّمَ الْأَخْبَارَ الَّتِي هِيَ أَسْلَمُ مِنَ الْعُيُوبِ

(1) ينظر: **هدي الساري**، ص282-283.

مِنْ غَيْرِهَا، وَأَنْقَى مِنْ أَنْ يَكُونَ نَاقِلُوهَا أَهْلَ اسْتِقَامَةٍ فِي الْحَدِيثِ، وَإِتْقَانٍ لِمَا نَقَلُوا، لَمْ يُوجَدْ فِي رِوَايَتِهِمْ اخْتِلَافٌ شَدِيدٌ، وَلَا تَخْلِيطٌ فَاحِشٌ، كَمَا قَدْ عُثِرَ فِيهِ عَلَى كَثِيرٍ مِنَ الْمُحَدِّثِينَ، وَبَانَ ذَلِكَ فِي حَدِيثِهِمْ»[1].

ثم قُسِّم الرواة باعتبار ضبطهم وإتقانهم، وعدالتهم إلى ثلاثة أقسام، القسم الأول: الحفّاظ المُتقنون، والثاني: المُتوسطون في الحفظ والإتقان، والثالث: الضُّعفاء المتروكون، فبيّن رحمه الله أنه يخرج لأهل الطبقة الأُولى في الأُصول، ولأهل الطبقة الثانية في المُتابعات والشواهد، أما أهل الطبقة الثالثة فلا يعرّج عليهم، ويرجع هذا إلى انتقائه واختياره للرواة الذين يحتج بهم في صحيحه، واعتبر ذلك جزءاً من شرطه، فقال ما نصه: ـ مخاطباً أحد تلاميذه ـ «فأما القسم الأول، فإنا نتوخّى الأخبار التي هي أسلم من العيوب من غيرها وأنقى من أن يكون ناقلوها أهل استقامة في الحديث، وإتقان لما نقلوا لم يوجد في روايتهم اختلاف شديد، ولا تخليط فاحش كما قد عثر فيه على كثير من المُحدّثين، وبان ذلك في حديثهم، فإذا نحن تقصّينا أخبار هذا الصنف من الناس، أتبعناها أخباراً يقع في أسانيدها بعض من ليس بالموصوف بالحفظ والإتقان كالصنف المتقدّم قبلهم على أنهم، وإن كانوا فيما وصفنا دونهم، فإن اسم الستر، والصدق وتعاطي العلم يشملهم كعطاء بن السائب، ويزيد بن أبي زياد، وليث ابن أبي سُليم، وأضرابهم، من حُمّال الآثار ونُقّال الأخبار... ثم قال: فأما ما كان منها عن قوم هم عند أهل الحديث مُتهمون، أو عند الأكثر منهم، فلسنا نتشاغل بتخريج حديثهم، كعبد الله بن مسور أبي جعفر المدائني، وعمر بن خالد، وعبد القدوس الشامي، ومحمد بن سعيد المصلوب، وغياث بن إبراهيم، وسليمان بن عمرو أبي داود النخعي، وأشباههم ممن اتُهم بوضع الأحاديث، وتوليد الأخبار، وكذلك مَنِ الغالبُ على حديثه المُنكر، أو الغلط أمسكنا أيضاً عن حديثهم»[2].

---

(1) مقدمة **صحيح مسلم**، 1/ 4.
(2) مقدمة **صحيح مسلم**، 1/ 6.

والقارئ لهذين النَّصَّين يظهر له بكل وضوح مدى دِقّة الرجل، وبراعته في اختيار أحاديث صحيحه حيث إنه سيلتزم بالأمور الآتية:

1 - اختيار أحاديث كان ناقلوها أهل استقامة في الحديث، وإتقان وحفظ لما نقلوا.

2 - فإن فرغ من استقصاء القسم الأول أتبعه بذكر ما رواه من لم يصلوا إلى مرتبة القسم الأول في الحفظ والضبط، والإتقان على ألا يقدح فيهم هذا الوصف لأن المسألة نسبية بينهما.

3 - أما القسم الثالث من رواة الأحاديث ونقلة الأخبار فهم على فئتين:

الفئة الأُولى: المُتهمون عند أهل الحديث، أو عند الأكثر منهم، ويعني ذلك أن هؤلاء تَكَلَّم فيهم قوم من النقّاد وزكّاهم آخرون، فمثل هؤلاء لا يتشاغل بتخريج أحاديثهم؛ لأنهم مُتهمون بوضع الأحاديث وتوليد الأخبار.

أما الفئة الثانية: من يغلب على أصحابها رواية الأحاديث المنكرة، أو الغلط، ومثل هؤلاء فقد أمسك الرجل عن رواية أحاديثهم، ولم يعرّج عليها ولا تشاغل بها.

ومن خلال ذلك يظهر للقارئ الكريم أن الإمام مسلم رحمه الله اقتصر في تخريج أحاديثه على القسمين الأولين، وأهمل رواية أحاديث الطبقة الثالثة.

4 - بين رحمه الله أن ما يذكره من هذه الأحاديث في كتابه إنما يذكره على غير تكرار، إلا أن يأتي موضع لا يستغنى فيه عن تكرار حديث فيه زيادة معنى، أو إسناد يقع إلى جانب إسناد لعلّة تكون هناك كما قال -رحمه الله-.

5 - بيّن رحمه الله أن من مذهبه وشرطه في رواية الحديث أن لا يروي إلا ما اطمأن إلى صحة مصدره، والصِّيانة فيمن نقله، وتحقيق ثقة راويه وضبطه وحفظه وإتقانه، وفي المُقابل لا يقبل رواية من كان متهماً، أو مطعوناً في عدالته ببدعة ونحوها.

6 - بيّن رحمه الله علامة الحديث المنكر، وذلك بمُقارنته بما رواه الحفّاظ المتقنون فإن خالفهم كان حديثه مُنكراً، فإن غلب على حديث من هذا حاله هَجر حديثه، ولم يقبل منه ما روى.

هذه بعض القضايا التي يُمكن استخلاصها من هذين النصين، ولا شك أن هُناك قضايا أُخرى يُمكن للقارئ الكريم النظر فيها واستخلاصها من مقدّمته تنبئ عن شرطه في صحيحه، كشرطه في اتصال الإسناد المعنعن، وهو معاصرة الراوي لمن روى عنه بالعنعنة مع إمكانية اللقاء بين المعنعن والمعنعن عنه، وانتفاء موانع اللقاء بينهما، حيث قال الإمام مسلم في هذه المسألة: «أَنَّ الْقَوْلَ الشَّائِعَ الْمُتَّفَقَ عَلَيْهِ بَيْنَ أَهْلِ الْعِلْمِ بِالْأَخْبَارِ وَالرِّوَايَاتِ قَدِيماً وَحَدِيثاً، أَنَّ كُلَّ رَجُلٍ ثِقَةٍ رَوَى عَنْ مِثْلِهِ حَدِيثاً، وَجَائِزٌ مُمْكِنٌ لَهُ لِقَاؤُهُ وَالسَّمَاعُ مِنْهُ لِكَوْنِهِمَا جَمِيعاً كَانَا فِي عَصْرٍ وَاحِدٍ، وَإِنْ لَمْ يَأْتِ فِي خَبَرٍ قَطُّ أَنَّهُمَا اجْتَمَعَا وَلَا تَشَافَهَا بِكَلَامٍ فَالرِّوَايَةُ ثَابِتَةٌ، وَالْحُجَّةُ بِهَا لَازِمَةٌ، إِلَّا أَنْ يَكُونَ هُنَاكَ دَلَالَةٌ بَيِّنَةٌ أَنَّ هَذَا الرَّاوِيَ لَمْ يَلْقَ مَنْ رَوَى عَنْهُ، أَوْ لَمْ يَسْمَعْ مِنْهُ شَيْئاً، فَأَمَّا وَالْأَمْرُ مُبْهَمٌ عَلَى الْإِمْكَانِ الَّذِي فَسَّرْنَا، فَالرِّوَايَةُ عَلَى السَّمَاعِ أَبَداً حَتَّى تَكُونَ الدَّلَالَةُ الَّتِي بَيَّنَّا»[1].

والمتأمّل في كلامه رحمه الله يظهر له أن الرجل نصّ على شرط المُعاصرة في صحيحه، وادّعى إجماع العُلماء عليه قديماً وحديثاً، على أن الحديث المعنعن محمول على الاتصال والسماع إذا أمكن اللقاء بمن أُضيفت العنعنة، أو مُشابهها إليهم بشرط براءتهم من تهمة التدليس.

ومن شرطه - أيضاً - أن المُرسل ليس بحجّة وهو ضعيف عنده لا يُحتجّ به، وبذلك وافق جمهور المُحدّثين، وأكثر الفُقهاء والأُصوليين[2]، فقال مُصرّحاً بذلك: «والمُرسل من الروايات في أصل قولنا وقول أهل العلم بالأخبار ليس بحجّة»[3].

---

(1) **مقدمة صحيح مسلم**، 1/ 29.

(2) ينظر: الحافظ السيوطي، **تدريب الراوي**، 1/ 198.

(3) **مقدمة صحيح مسلم**، 1/ 30.

عناوين أبوابه وعدد أحاديثه

إن المُتصفّح لصحيح الإمام مسلم رحمه الله يجده قد رتّبه على كتب، ووضع لها عناوين، وتحت هذه الكتب أبواب، ويعني ذلك أنه رتّبه على كلّيات وتحت هذه الكلّيات جزئيات وهي الأبواب. غير أنه لم يضع لهذه الأبواب عناوين، أو تراجم كما فعل شيخه البخاري، إنما جاءت الأحاديث فيه مُتتابعة ومُتوالية ضمن كلّ كتاب دون فصل بما يدلّ، أو يُشير إلى موضوع كلّ مجموعة منها. ويظهر ذلك من كلام الحافظ ابن الصلاح حيث قال: «إن مُسلماً -رَحِمَه الله وإيانا- رتّب كِتَابه على الْأَبْوَاب فَهُوَ مبوّب فِي الْحَقِيقَة، وَلكنه لم يذكر فِيهِ تراجم الْأَبْوَاب لِئَلَّا يزْدَاد بهَا حجم الْكتاب أَو لغير ذَلِك»[1]. وأشار الديوبندي بأنه قُرئ عليه صحيح مسلم وكانت أبوابه خالية من التراجم[2]. والظاهر أن الإمام مسلم ترك ذلك للدارس لتحريك عقله وإعمال فكره، وليس كما رأى ابن الصلاح بأن مُسلماً ترك ذلك خوف ازدياد حجم الكتاب[3].

ومهما يكن من أمر، فإنّه حرّك همة بعض العُلماء فأصبح مجالاً للتباري بين المصنّفين والشرّاح لوضع تراجم تليق به، فوضع له النووي في شرحه على مسلم، وأبي العباس القرطبي في المفهم، وكذا الديوبندي في فتح الملهم في شرح صحيح مسلم، عناوين لأبوابه، ويبدو أن الإمام النووي كان أكثر دقة منهما حيث وضع عناوين لها تليق بها خلافاً لمن سبقه، ويظهر ذلك من كلامه حيث قال: «قد ترجم جماعة أبوابه بتراجم بعضها جيد، وبعضها ليس بجيد، إما لقصور في عبارة الترجمة، وإما لركاكة لفظها، وإما لغير ذلك، وإنا - إن شاء الله - أحرص على التعبير عنها بعبارات تليق بها في مواطنها»[4].

أما عدد أحاديثه وكتبه، فإن العُلماء لم يختلفوا في عدد كتبه اختلافهم

(1) **صيانة صحيح مسلم من الإخلال والغلط وحمايته من الإسقاط والسقط**، ص103.

(2) ينظر: **فتح الملهم** 1/ 100، محمد عبد الرحمن طوالبة، **والإمام مسلم ومنهجه في الصحيح**، ص106.

(3) ينظر: محمد فاخوري، **الإمام مسلم بن الحجاج القشيري حياته وصحيحه**، ص72.

(4) **المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج**، 1/ 21.

في عدد أحاديثه، فعدد كتبه أربعة وخمسون كتاباً افتتحه مسلم بكتاب الإيمان، وانتهى منه بكتاب التفسير. أما عدد أحاديثه فقد اختلف فيها كثيراً، والظاهر أن سبب ذلك راجع إلى اختلافهم في الأحاديث الأُصول دون المكرّرات، وعدّ المكرّرات بالمُتابعات والشواهد[1]. فمنهم من رأى أن عدد الأُصول أربعة آلاف حديث كابن الصلاح، حيث روى عَن أبي قُرَيْش الْحَافِظ - رَحِمَه الله - قَالَ: قال أبو قريش الحافظ: «كنت عِنْد أبي زرْعَة الرَّازِيّ فجَاء مُسلم بن الْحجَّاج فَسلم عَلَيْهِ وَجلسَ سَاعَة فتذاكرا فَلَمَّا أَن قَامَ قلت لَهُ: هَذَا جمع أَرْبَعَة آلَاف حَدِيث فِي الصَّحِيح فَقَالَ أَبُو زرْعَة: فَلِمَنْ ترك الْبَاقِي أَرَادَ - وَالله أعلم - إِن كِتَابه هَذَا أَرْبَعَة آلَاف حَدِيث أُصول دون المكرّرات»، وتبعه النووي، والحافظ الذهبي[2].

أما من عدّ المكرّرات مع الأُصول، فقد أوصلها إلى اثنى عشر ألف حديث، وهو ما جاء عن تلميذه الإمام مسلم أحمد بن الفضل، حيث قال إنها: «اثنا عشر ألف حديث»، وتعقّبه الحافظ الذهبي فقال: «قُلْتُ: يَعْنِي بِالمُكَرَّر، بِحَيْث إِنَّهُ إِذَا قَالَ: حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ، وَأَخْبَرَنَا ابْنُ رمح يُعدَّان حَدِيْثَيْنِ، اتَّفَقَ لَفْظهُمَا أَوِ اخْتَلَف فِي كَلِمَة»[3]، وقد عدّها الشيخ محمد فؤاد عبد الباقي مُحقق الكتاب من غير المكرّر فبلغت عنده إلى (3033) حديثاً[4] باستثناء أحاديث المقدّمة. وقد قمتُ بحصر هذه الأحاديث على نسختي وعدِّها بالمكّرر فوصلت عندي إلى (7579) حديثاً باستثناء أحاديث المقدّمة، التي بلغت (91) حديثاً. وعلى ذلك فإن عدد أحاديث صحيح مسلم الأُصول والمُكّررات وأحاديث المُقدّمة قد بلغ عددها عندي إلىٰ (7670) حديثاً، وسيأتي ذكر عدد أحاديث كلّ كتاب في جدول خاص بيّنت فيه عدد

(1) ينظر: محمد عبد الرحمن طوالبة، **الإمام مسلم ومنهجه في الصحيح**، ص108، محمد فاخوري، **والإمام مسلم بن الحجاج القشيري حياته وصحيحه**، ص66.

(2) **صيانة صحيح مسلم من الإخلال والغلط وحمايته من الإسقاط والسقط**، ص101. وينظر: النووي، **شرح صحيح مسلم**، 1/ 21. الحافظ الذهبي، **وسير أعلام النبلاء**، 12/ 280.

(3) الحافظ الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، 12/ 566.

(4) ينظر: طبعة دار إحياء التراث العربي، بيروت بتحقيق: الشيخ محمد فؤاد عبد الباقي.

التحويلات، ونوعها ونسبتها المئوية من أحاديث الكتاب كلّه، وذلك في مطلب خاص يشتمل على دراسة إحصائية لعدد التحويلات في صحيح مسلم وأماكن ورودها في صحيحه، وذلك لتتضح المسألة في ذهن القارئ الكريم.

الصناعة الإسنادية في صحيح مسلم

أولاً: الإسناد تعريفه وأهميته وأنه سُلّمُ الرواية

1 - تعريف في اللُّغة:

إذا أطلق السَّنَدُ في لُغة العرب يُراد منه: ما ارتفع من الأرض في قُبُل الجبل، أَو الوادي، والجمع أَسْنادٌ لا يُكَسَّر على غير ذلك، وكلُّ شيءٍ أَسندتَ إِليه شيئاً فهو مُسْنَد، وقد سنَدَ إِلى الشيءِ يَسْنُدُ سُنوداً، واستَنَدَ وتسانَد وأَسْنَد وأَسنَدَ غيرَه، ويُقال: سانَدته إِلى الشيء فهو يتَسانَدُ إِليه؛ أَي أَسنَدتُه إِليه، ويُقال: فلان سَنَدٌ؛ أي مُعتمَدٌ. والإسنادُ في الحديث: رفْعُه إلى قائله إذا رفعته إليه بذكر ناقله، وبذلك يكون مَصْدراً، وخُشُباً مُسَنَّدَةٌ، شدّد للكثرة[1]، وما دام أن الإسناد عُرِف بأنه مصدر أسند؛ فإنه لا يثنّى ولا يُجمع. وكثيراً ما يُراد به السَّنَد، ففي هذه الحالة يثنّى ويُجمع تقول: هذا حديث له إسنادان، وهذا حديث له أسانيد[2].

2 - تعريفه في اصطلاح المُحدّثين

السَّنَد عند عُلماء الحديث هُوَ: الْإِخْبَار عَن طَرِيق الْمَتْن، إما لأنه مَأْخُوذ من السَّنَد وَهُوَ مَا ارْتَفع وَعلا عَن سفح الْجَبَل؛ لِأَن الْمسند يرفعهُ إِلَى قَائِله، أَو من قَوْلهم فلَان سَنَد أَي مُعْتَمد فَسُمّي الْإِخْبَار عَن طَرِيق الْمَتْن سنداً لاعتماد الْحفّاظ فِي صِحّة الحَدِيث وَضَعفه عَلَيْهِ. ومن هنا يظهر للقارئ الكريم العلاقة بين المعنى اللُّغوي والمعنى الاصطلاحي.

---

(1) ينظر: **لسان العرب**، ابن منظور، مادة: سند 3/ 2114. و**الصحاح وتاج العربية**، الجوهري، مادة: سند 2/ 489.

(2) ينظر: الطاهر الجزائري، **توجيه النظر إلى أُصول النظر**، ص89-90.

وعلى ذلك يُمكن أن تقول في تعريفه اصطلاحاً هو: حكاية رجال الحديث الذين رووه واحداً عن واحد إلى رسول الله ﷺ[1]، أي ما يذكر قبل المتن، ويُقال له: الطريق؛ لأنه يوصل إلى المقصود هنا وهو الحديث. وجاء في تعبيراتهم الوجه، فيقولون: هذا الحديث لا يعرف إلا من هذا الوجه. أما الإسناد فهو: إضافة الحديث إلى قائله، أي نسبته إليه. وقد يُطلق أحدهما على الآخر من باب إطلاق المصدر على مفعوله، كما أطلق الخلق على المخلوق؛ ولذلك تجد المُحدّثون يستعملون في تعبيراتهم السند والإسناد. ومن هنا يظهر لك ما قاله ابن جماعة: «المحدّثون يستعملون السند والإسناد لشيء واحد[2]، كما أنهما قد يُطلقان على رجال سند الحديث، ويُعرف المُراد بالقرائن»[3].

3 - أهمِّيَّته وأنه سُلّمُ الرواية وخصيصة للأُمة

لقد خصّ الله سبحانه وتعالى الأُمة الإسلامية دون غيرها بفضيلة الإسناد، فحرص عُلماء الحديث عليه، وتمسّكوا به، حيث ضحّوا بأنفسهم، وأموالهم، ووقتهم من أجل الرحلة في طلب الأسانيد والبحث عنها، ناهيك عن البحث عن علّوها؛ لذلك يقول شيخ الإسلام ابن تيمية- رحمه الله -: «الإسناد من خصائص هذه الأُمة وهو من خصائص الإسلام»[4]. وقال ابن حزم الظاهري- رحمه الله-: «مَا نَقله الثِّقَة عَن الثِّقَة كَذَلِك حَتَّى يبلغ إِلَى ـ النَّبِي ﷺ يخبر كل وَاحِد مِنْهُم باسم الَّذِي أخبرهُ وَنسبه، وَكلهمْ مَعْرُوف الْحَال وَالْعين وَالْعَدَالَة وَالزَّمَان وَالْمَكَان، على أَن أَكثر مَا جَاءَ هَذَا الْمَجِيء فَإِنَّهُ مَنْقُول نقل الكواف، إِمَّا إِلَى رَسُول ﷺ من طرق جمَاعَة من الصَّحَابَة رضي الله عنهم، وَإِمَّا إِلَى

(1) ينظر: ابن جماعة الكناني، **المنهل الروي**، ص30. الحافظ السيوطي، و**تدريب الراوي**، 1/ 27، نور الدين عتر، و**منهج النقد في علوم الحديث**، ص33.
(2) **المنهل الروي**، ص30، وينظر: الحافظ السيوطي، **تدريب الراوي**، 1/ 27. نور الدين عتر، و**منهج النقد في علوم الحديث**، ص33.
(3) ينظر: نور الدين عتر، **منهج النقد في علوم الحديث**، ص33.
(4) **منهج السُنَّة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية**، 4/ 11.

الصاحب، وَإِمَّا إِلَى التَّابع، وَإِمَّا إِلَى إِمَام أَخذ عَن التَّابع يعرف ذَلِك من كَانَ من أهل الْمعرفَة بِهَذَا الشَّأْن، وَالْحَمْد لله رب الْعَالمين.

وَهَذَا نقل خصّ الله ـ تَعَالَى ـ بِهِ الْمُسلمين دون سَائِر أهل الْملَل كلهَا، وبناه عِنْدهم غضاً جَدِيداً على قديم الدهور مذ أَرْبَعمِائَة عَام وَخمسين عَاماً فِي الْمشرق وَالْمغْرب، والجنوب وَالشمَال، يرحل فِي طلبه من لَا يُحْصِي عَددهمْ إِلَّا خالقهم إِلَى الْآفَاق الْبَعِيدَة، ويُواظب على تَقْيِيده من كَانَ النَّاقِد قَرِيباً مِنْهُ قد تولّى الله ـ تَعَالَى ـ حفظه عَلَيْهِم، وَالْحَمْد لله رب الْعَالمين، فَلَا تفوتهم ذلة فِي كلمة فَمَا فَوْقهَا فِي شيءٍ من النَّقْل إِن وَقعت لأَحدهم، وَلَا يُمكن فَاسق أَن يقحم فِيهِ كلمة مَوْضُوعَة وَللَّه ـ تَعَالَى ـ الشُّكْر»[1]. وهذا كلام حسن منه رَحِمَهُ الله غير أنهم لم يكونوا يسألون عن الإسناد إلا بعد وقوع الفتنة التي حدثت بعد مقتل الخليفة عثمان بن عفان رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، وبروز النزاعات، وظهور الزَّنادقة وغيرهم وانتشار الكذب. ويظهر لك ذلك فيما أخرجه الإمام مسلم عن أَبي جَعْفَرٍ مُحَمَّدُ بْنُ الصَّبَّاحِ، حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ زَكَرِيَّاءَ، عَنْ عَاصِمٍ الْأَحْوَلِ، عَنِ ابْنِ سِيرِينَ، قَالَ: «لَمْ يَكُونُوا يَسْأَلُونَ عَنِ الْإِسْنَادِ، فَلَمَّا وَقَعَتِ الْفِتْنَةُ، قَالُوا: سَمُّوا لَنَا رِجَالَكُمْ، فَيُنْظَرُ إِلَى أَهْلِ السُّنَّةِ فَيُؤْخَذُ حَدِيثُهُمْ، وَيُنْظَرُ إِلَى أَهْلِ الْبِدَعِ فَلَا يُؤْخَذُ حَدِيثُهُمْ»[2]، وما قاله رفيع بن مهران الرياحي البصري: «كنا نسمع الرواية عن أصحاب رسول الله ﷺ ونحن بالبصرة، فما نرضى حتى نركب إلى المدينة، فنسمعها من أفواههم»[3] وجاء هشام بن عروة أنه قال: «إذا حدّثك رجل بحديث، فقل عمّن هذا؟ فإن الرجل يحدّث عن آخر دونه في الإتقان والصدق»[4]. وللإسناد أهمِّيَّة كبيرة في نقل الرواية فهو عمادها وسُلّمها وطلب علّوها؛ لذلك روى الخطيب البغدادي عن عبدان، تلميذ عبد الله بن المبارك، قال: «سمعت عبد الله بن المبارك يقول: الإسناد

(1) **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، 2/ 68.
(2) أخرجه الإمام مسلم في صحيحه - المقدمة - باب: في أن الإسناد من الدين، 1/ 15.
(3) الخطيب البغدادي، **الكفاية في معرفة علوم الرواية**، ص403.
(4) ابن أبي حاتم الرازي، **الجرح والتعديل**، 1/ 34.

عندي من الدِّين، ولولا الإسناد لقال من شاء ما شاء، قال عبدان: ذكر ابن المُبارك هذا عند ذكر الزنادقة وما يضعون من الأحاديث»[1]. وقال الحاكم النيسابوري بعد ما ذكر كلمة ابن المُبارك سالفة الذكر: «فَلَوْلَا الْإِسْنَادُ وَطَلَبُ هَذِهِ الطَّائِفَةِ لَهُ وَكَثْرَةُ مُوَاظَبَتِهِمْ عَلَى حِفْظِهِ لَدَرَسَ مَنَارُ الْإِسْلَامِ، وَلَتَمَكَّنَ أَهْلُ الْإِلْحَادِ وَالْبِدَعِ فِيهِ بِوَضْعِ الْأَحَادِيثِ، وَقَلْبِ الْأَسَانِيدِ، فَإِنَّ الْأَخْبَارَ إِذَا تَعَرَّتْ عَنْ وُجُودِ الْأَسَانِيدِ فِيهَا كَانَتْ بُتْراً»[2]. وقال ابن المُبارك أيضاً: «مَثَلُ الَّذِي يَطْلُبُ أَمْرَ دِينِهِ بِلَا إِسْنَادٍ كَمَثَلِ الَّذِي يَرْتَقِي السَّطْحَ بِلَا سُلَّمٍ»[3]. وقيل: «أصل الإسناد خصيصة فاضلة من خصائص هذه الأُمة وسُنَّة بالغة من السُّنن المُؤكدة، بل من فروض الكِفاية، وطلب العلو أمر مطلوب وشأن مرغوب»[4]، قال الإمام أحمد: «طلب الإسناد العالي سُنّة عمن سلف»[5].

ثانياً: خصائص صحيح مسلم الإسنادية.

من خلال ما ذُكر آنفاً من بيان أهمِّيَّة الإسناد في أنه خصيصة فاضلة من خصائص هذه الأُمة، وأنه سُلّم الرواية عندهم، اهتم به المحدّثون اهتماماً عظيما ظهر ذلك في مُصنَّفاتهم المُتعدّدة والمُتنوِّعة. وكان للإمام مسلم رحمه الله نصيب من هذا الاهتمام، حيث أَوْلى رحمه الله الإسنادَ مزيد عِناية فجمع الطُّرق، وسبرها وأخرجها وتفنّن في سِياقها من غير زِيادة ولا نُقصان، وتسمية من أبهم في الإسناد، وتمييز المُهمل، كما امتاز بكثرة المُتابعات والشواهد، والمُحافظة علىٰ أداء الألفاظ من غير تقطيع ولا تلخيص ولا رواية بالمعنى، والتمييز بين ألفاظ التحمّل والأداء، والاحتراز في الانتقال والتحويل والعطف في الأسانيد، وذكر اختلاف الرُّواة واتفاقهم، وجمع أحاديث المسألة الواحدة في مكان واحد. كما اعتنى رحمه الله بالتنبيه على الروايات المُصرَّح فيها بسماع

(1) الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد**، 6/ 166.
(2) **معرفة علوم الحديث**، ص6.
(3) الخطيب البغدادي، **الكفاية في معرفة علوم الرواية**، 1/ 393.
(4) علي القاري، **شرح النخبة**، ص194.
(5) السخاوي، **شرح ألفية العراقي**، ص335.

المُدلسين، وغير ذلك من الأُمور حتى اختصّ كتابه بالتفوّق في فن الإسناد وصناعته وطريقة سياقه[1]. ويمكن تلخيص هذه الخصائص في نقاط، مع ذكر نماذج لها من واقع صحيحه:

1 - **الإخبار والتحديث والتمييز بينهما**، فتجده ﷺ يطلق كلمة: (حدّثني) علىٰ ما سمعه بمفرده من لفظ شيخه، ويُطلق كلمة (حدّثنا) علىٰ ما سمعه مع أقرانه من لفظ شيخه، وما ينسحب علىٰ هذين اللفظين ينسحب علىٰ لفظ: (أخبرني وأخبرنا)، غير أنه يطلق اللفظ الأول فيما قرأه وحده علىٰ شيخه، واللفظ الثاني فيما قرئ بحضرته في جماعة علىٰ شيخه، ومن هنا يظهر التمييز عنده. فالتَّحْدِيث غير الإخبار عند المُحدِّثين فالتَّحْدِيث عندهم لَفْظاً، وَالْإِخْبَار قِرَاءَة[2]. لذلك قال الحاكم النيسابوري: «والذي أختاره في الرواية، وعهدت عليه أكثر مشايخي وأئمة عصري أن يقول في الذي يأخذه من المُحدِّث لفظاً، وليس معه أحد: حدّثني فلان، وما يأخذه عن المُحدِّث لفظاً مع غيره: حدثنا فلان، وما قُرئ على المحدّث بنفسه: أخبرني فلان، وما قرئ على المُحدِّث وهو حاضر: أخبرنا فلان، وما عُرض على المُحدِّث فأجاز له روايته شفاهاً يقول فيه: أنبأني فلان، وما كتب إليه المُحدِّث من مدينة، ولم يُشافهه بالإجازة يقول: كتب إليّ فلان»[3].

ومن الأمثلة التي توضح هذه الخصيصة عنده ﷺ ما جاء **في مقدّمة صحيحه باب: في الضُّعفاء والكذابين ومن يرغب عن حديثهم، حيث قال:** و(**حَدَّثَنِي**) حَرْمَلَةُ بْنُ يَحْيَى بْنِ عَبْدِ اللهِ بْنِ حَرْمَلَةَ بْنِ عِمْرَانَ التُّجِيبِيُّ، قَالَ: (**حَدَّثَنَا**) ابْنُ وَهْبٍ، قَالَ: (**حَدَّثَنِي**) أَبُو شُرَيْحٍ أَنَّهُ سَمِعَ شَرَاحِيلَ بْنَ يَزِيدَ، يَقُولُ: (**أَخْبَرَنِي**) مُسْلِمُ بْنُ يَسَارٍ، أَنَّهُ سَمِعَ أَبَا هُرَيْرَةَ، يَقُولُ: قَالَ رَسُولُ

(1) ينظر: محمد عبد الرحمن طوالبة، **الإمام مسلم ومنهجه في الصحيح**، ص166. ياسر الشاملي، **والواضح في مناهج المُحدِّثين**، ص154.

(2) ينظر: ابن الصلاح، **علوم الحديث**، ص167. الحافظ السيوطي، **وتدريب الراوي**، 1/ 437.

(3) **معرفة علوم الحديث**، ص260.

اللهِ ﷺ: «يَكُونُ فِي آخِرِ الزَّمَانِ دَجَّالُونَ كَذَّابُونَ، يَأْتُونَكُمْ مِنَ الْأَحَادِيثِ بِمَا لَمْ تَسْمَعُوا أَنْتُمْ، وَلَا آبَاؤُكُمْ، فَإِيَّاكُمْ وَإِيَّاهُمْ، لَا يُضِلُّونَكُمْ، وَلَا يَفْتِنُونَكُمْ»[1].

2 - يجمع الإمام مسلم رحمه الله بين الرواة في الإسناد الواحد إذا كان بين رواياتهم تفاوت في اللَّفظ والمعنى واحد، ثم يسوق الحديث على لفظ واحد منهم يختاره، ومن الأمثلة التي توضح هذه الصناعة قوله:

«حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ، وَمُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى، وَابْنُ بَشَّارٍ، جَمِيعاً عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ جَعْفَرٍ، عَنْ شُعْبَةَ، ح وَحَدَّثَنَا عُبَيْدُ اللهِ بْنُ مُعَاذٍ، **(وَاللَّفْظُ لَهُ)** حَدَّثَنَا أَبِي، حَدَّثَنَا شُعْبَةُ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ مُدْرِكٍ، سَمِعَ أَبَا زُرْعَةَ، يُحَدِّثُ عَنْ جَدِّهِ جَرِيرٍ، قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ ﷺ فِي حَجَّةِ الْوَدَاعِ: «اسْتَنْصِتِ النَّاسَ» ثُمَّ قَالَ: «لَا تَرْجِعُوا بَعْدِي كُفَّاراً يَضْرِبُ بَعْضُكُمْ رِقَابَ بَعْضٍ»[2].

وقد أكثر مسلم من هذه الصناعة، وهذا مثال آخر يُوضح هذا الأمر، حيث قال: «حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ حَنْبَلٍ، وَزُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ، **(وَاللَّفْظُ لِزُهَيْرٍ)**، قَالَا: حَدَّثَنَا يَحْيَى وَهُوَ الْقَطَّانُ، عَنْ عُبَيْدِ اللهِ، أَخْبَرَنِي نَافِعٌ، عَنِ ابْنِ عُمَرَ، «أَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ عَامَلَ أَهْلَ خَيْبَرَ بِشَطْرِ مَا يَخْرُجُ مِنْهَا مِنْ ثَمَرٍ أَوْ زَرْعٍ»[3].

3 - ومن خصائصه الإسنادية أيضاً تعريفه رحمه الله براوي الحديث في الإسناد تعريفاً كاملاً إذا وَرَدَ فيه مهملاً. والظاهر أن غرضه من ذلك إزالة الغُموض، واللَّبس الذي قد يحدث بسبب تشابه الأسماء، فيأتي بهذا التعريف مفصولاً مميّزاً، حتى لا يظنه القارئ زيادة من الراوي. وصناعته هذه في الغالب تكون على طريقتين، إما أن يكون ذلك التعريف خلال الإسناد، وإما بعد الانتهاء من رواية الحديث وسياقته، ومثال الأُولى: ما جاء في كتاب

---

(1) **المسند الصحيح**، الإمام مسلم 1/ 12 حديث رقم (7).

(2) **المسند الصحيح**، الإمام مسلم. كتاب: الإيمان، باب: لا ترجعوا بعدي كفاراً يضرب بعضكم رقاب بعض، 1/ 81 حديث رقم (65).

(3) **المسند الصحيح**: الإمام مسلم، كتاب: المُساقاة، باب: المُساقاة والمُعاملة بجز من التمر والزرع، 3/ 1186، حديث رقم (1551).

الإيمان. باب: الإيمان الذي يدخل به الجنة، حيث قال: «وحَدَّثَنِي سَلَمَةُ بْنُ شَبِيبٍ، حَدَّثَنَا الْحَسَنُ بْنُ أَعْيَنَ، **حَدَّثَنَا مَعْقِلٌ وَهُوَ ابْنُ عُبَيْدِ اللهِ**، عَنْ أَبِي الزُّبَيْرِ، عَنْ جَابِرٍ، أَنَّ رَجُلاً سَأَلَ رَسُولَ اللهِ ﷺ، فَقَالَ: أَرَأَيْتَ إِذَا صَلَّيْتُ الصَّلَوَاتِ الْمَكْتُوبَاتِ، وَصُمْتُ رَمَضَانَ، وَأَحْلَلْتُ الْحَلَالَ، وَحَرَّمْتُ الْحَرَامَ، وَلَمْ أَزِدْ عَلَى ذَلِكَ شَيْئاً، أَأَدْخُلُ الْجَنَّةَ؟ قَالَ: «نَعَمْ»، قَالَ: وَاللهِ لَا أَزِيدُ عَلَى ذَلِكَ شَيْئاً»[1].

ومثال الثانية: ما جاء في كتاب: الحج. باب: في المدينة حين يتركها أهلها، حيث قال: حَدَّثَنِي زُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ، حَدَّثَنَا أَبُو صَفْوَانَ، عَنْ يُونُسَ بْنِ يَزِيدَ، ح وحَدَّثَنِي حَرْمَلَةُ بْنُ يَحْيَى، وَاللَّفْظُ لَهُ، أَخْبَرَنَا ابْنُ وَهْبٍ، أَخْبَرَنِي يُونُسُ، عَنِ ابْنِ شِهَابٍ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيِّبِ، أَنَّهُ سَمِعَ أَبَا هُرَيْرَةَ، يَقُولُ: قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: «لِلْمَدِينَةِ لَيَتْرُكَنَّهَا أَهْلُهَا عَلَى خَيْرِ مَا كَانَتْ مُذَلَّلَةً لِلْعَوَافِي» يَعْنِي السِّبَاعَ وَالطَّيْرَ، قَالَ مُسْلِمٌ: **«أَبُو صَفْوَانَ هَذَا هُوَ عَبْدُ اللهِ بْنُ عَبْدِ الْمَلِكِ، يَتِيمُ ابْنِ جُرَيْجٍ، عَشْرَ سِنِينَ كَانَ فِي حَجْرِهِ»**[2].

وأحياناً تجده رحمه الله ينبه علىٰ بعض الأمور التي لها علاقة بالإسناد كبيان موطن الرَّاوي، أو بيان مرتبته في التعديل، وغير ذلك من الأُمور، ومن الأمثلة علىٰ ذلك: ما جاء في كتاب: الصِّيام. باب: النَّهي عن صيام الدهر، حيث قال: وحَدَّثَنِيهِ مُحَمَّدُ ابْنُ حَاتِمٍ، حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَكْرٍ، أَخْبَرَنَا ابْنُ جُرَيْجٍ، بِهَذَا الْإِسْنَادِ، وَقَالَ: إِنَّ أَبَا الْعَبَّاسِ الشَّاعِرَ أَخْبَرَهُ. قَالَ مُسْلِم: **«أَبُو الْعَبَّاسِ السَّائِبُ بْنُ فَرُّوخَ، مِنْ أَهْلِ مَكَّةَ ثِقَةٌ عَدْلٌ»**[3].

ومن الأمثلة أيضاً ما جاء في كتاب: **صلاة المسافرين وقصرها**. باب: **الترغيب في الدُّعاء والذِّكر**، حيث قال: حَدَّثَنِي حَجَّاجُ بْنُ الشَّاعِرِ، حَدَّثَنَا مُحَاضِرٌ أَبُو الْمُوَرِّعِ، حَدَّثَنَا سَعْدُ بْنُ سَعِيدٍ، قَالَ: أَخْبَرَنِي ابْنُ مَرْجَانَةَ، قَالَ:

---

(1) **المسند الصحيح**، الإمام مسلم 1/ 44 حديث رقم (15).

(2) **المسند الصحيح**، الإمام مسلم 2/ 1009 حديث رقم (1389).

(3) **المسند الصحيح**، الإمام مسلم 2/ 815 حديث رقم (1159).

سَمِعْتُ أَبَا هُرَيْرَةَ، يَقُولُ: قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: «يَنْزِلُ اللهُ فِي السَّمَاءِ الدُّنْيَا لِشَطْرِ اللَّيْلِ، أَوْ لِثُلُثِ اللَّيْلِ الْآخِرِ، فَيَقُولُ: مَنْ يَدْعُونِي فَأَسْتَجِيبَ لَهُ، أَوْ يَسْأَلُنِي فَأُعْطِيَهُ، ثُمَّ يَقُولُ: مَنْ يُقْرِضُ غَيْرَ عَدِيمٍ، وَلَا ظَلُومٍ». قَالَ مُسْلِمٌ: «**ابْنُ مَرْجَانَةَ هُو سَعِيدُ بْنُ عَبْدِ اللهِ، وَمَرْجَانَةُ أُمُّهُ**»(1).

4 - اهتم رحمه الله بجمع الأسانيد في مكان واحد للحديث الواحد، وهذا من الميزات والصِّناعات التي امتاز بها عن غيره من كتب الحديث؛ لذلك قال النووي رحمه الله: «وقد انفرد مسلم بفائدة حسنة، وهي كونه أسهل تناولاً من حيث إنه جعل لكلّ حديث موضعاً واحداً يليق به جمع فيه طُرقه التي ارتضاها، واختار ذكرها، وأورد فيه أسانيده المُتعدِّدة وألفاظه المُختلفة، فيسهل على الطالب النظر في وجوهه واستثمارها، ويحصل له الثقة بجميع ما أورده مسلم من طُرقه، بخلاف البخاري؛ فانه يذكر تلك الوجوه المُختلفة في أبواب متفرّقة مُتباعدة، وكثير منها يذكره في غير بابه الذي يسبق إلى الفهم أنه أولى به، وذلك لدقيقة يفهمها البخاري»(2). وقال المعلمي: «عادة مسلم أن يرتّب روايات الحديث بحسب قوتها: يقدّم الأصح فالأصح»(3).

وكأني أفهم من كلامهما (رحمهما الله) أن الإمام مسلم قد قسم أحاديث الباب إلىٰ أُصول، ثم مُتابعات وشواهد، فجعل لكلّ حديث موضعه فجمع الطُّرق واختار الألفاظ، حيث يحتجّ للباب بحديث نظيف الإسناد رجاله ثِقات علىٰ شرطه المعروف، وقد يسوق أكثر من حديث يكون أصلاً للاحتجاج، ثم يتبعه بإسناد آخر، أو أسانيد تشهد له(4)، وقد تكون تلك الشواهد صحيحة غير أنها من مخارج أُخرى، أو تكون حسنة كَرِوَاية بعض المستورين، أو تكون ضعيفة ذكرها رحمه الله للتنبيه عليها. وأحياناً تجده يذكر

---

(1) **المسند الصحيح**، الإمام مسلم، 1/ 522 حديث رقم (758).

(2) **المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج**، الإمام النووي، 1/ 14.

(3) **الأنوار الكاشفة لما في كتاب «أضواء على السُّنَّة» من الزلل والتضليل والمجازفة**، ص29.

(4) ينظر: ياسر الشمالي، **الواضح في مناهج المحدثين**، ص155. محمود فاخوري، **والإمام مسلم بن الحجاج القشيري حياته وصحيحه**، ص88.

الإسناد فقط ويتبعه بعبارة (بنحوه). والأمثلة علىٰ ذلك كثير أكثر من أن تحصى في صحيحه، من ذلك ما جاء في كتاب: الإيمان. باب: في قوله تعالى ﴿وَأَنذِرْ عَشِيرَتَكَ ٱلْأَقْرَبِينَ﴾، حيث قال: «وَحَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ الْأَعْلَى، حَدَّثَنَا الْمُعْتَمِرُ، عَنْ أَبِيهِ، حَدَّثَنَا أَبُو عُثْمَانَ، عَنْ زُهَيْرِ بْنِ عَمْرٍو، وَقَبِيصَةَ بْنِ مُخَارِقٍ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ بِنَحْوِهِ»[1].

5 - التحرّي والدقة في روايته من صحيفة همام بن منبّه عن أبي هريرة رضي الله عنه، كقوله: «حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ رَافِعٍ، حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ بْنُ هَمَّامٍ، أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ، عَنْ هَمَّامِ بْنِ مُنَبِّهٍ، قَالَ: هَذَا مَا حَدَّثَنَا أَبُو هُرَيْرَةَ، عَنْ مُحَمَّدٍ رَسُولِ اللهِ ﷺ فَذَكَرَ أَحَادِيثَ مِنْهَا - وَقَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: «إِذَا تَوَضَّأَ أَحَدُكُمْ فَلْيَسْتَنْشِقْ بِمَنْخِرَيْهِ مِنَ الْمَاءِ ثُمَّ لِيَنْتَثِرْ»[2]. وقد بيّن الحافظ ابن الصلاح رحمه الله هذا التحري بقوله: «فتكريره -رحمه الله وإيانا- في كلّ حديث منها بقوله: هذا ما حدّثنا أبو هريرة، وقوله: فذكر أحاديث منها كذا وكذا، يفعله المتحرّي الوَرع في الصحائف المُشتملة على أحاديث بإسناد واحد، إذا اكتفى عند سماعها بذكر الإسناد في أولها ولم يجدّد ذكره عند كلّ حديث منها»[3]. ثم أوضح الإمام النووي رحمه الله هذا الأمر وعلّل ذلك بقوله إن: «الصحائف، والأجزاء والكُتُب المُشتملة على أحاديث بإسناد واحد، إذا اقتصر عند سماعها على ذكر الإسناد في أولها، ولم يجدّد عند كلّ حديث منها، وأراد إنسان مِمّن سمع ذلك أن يفرد حديثاً منها غير الأول بالإسناد المذكور في أولها، فهل يجوز له ذلك؟ قال وكيع بن الجرّاح، ويحيى بن معين، وأبو بكر الإسماعيلي الشافعي، الإمام في الحديث والفقه والأُصول: يجوز ذلك وهذا مذهب الأكثرين من العُلماء؛ لأن الجميع معطوف على الأول، فالإسناد المذكور أولاً في حكم المعاد في كلّ حديث. وقال الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني

(1) **المسند الصحيح**، الإمام مسلم 1/ 193، حديث رقم (207).

(2) **أخرجه في صحيحه** في كتاب: الطهارة، باب: الإيثار في الاستنثار والاستجمار، 1/ 212 برقم: (237).

(3) **صيانة صحيح مسلم من الإخلال والغلط وحمايته من الإسقاط والسقط**، ص104.

الفقيه الشافعي الإمام في علم الأصوليين والفقه وغير ذلك: لا يجوز ذلك، فعلى هذا من سمع هكذا فطريقه أن يبيّن ذلك، كما فعله مسلم، فمسلم رحمه الله سلك هذا الطريق ورعاً واحتياطاً وتحرّياً وإتقاناً»[1].

6 - حصول الثقة المطلقة بجميع ما أورده الإمام مسلم رحمه الله من الطُّرق، وذلك لأن تعدّدها يزيد الحديث قوة ويُؤْمَنُ معه الوهنُ الحاصلُ في بعض الأسانيد المُعنعنة، لذلك قال ابن الصلاح بعدما نقل مذهب الإمام مسلم في العنعنة، وأن ذلك يقعد به عن الترجيح علىٰ البخاري: «وإن لم يلزم منه عمله به فيما أودعه في صحيحه هذا، وفيما يورده فيه من الطُّرق المتعدّدة للحديث الواحد ما يؤمن من وهن ذلك»[2].

ثالثاً: التحويل والعطف خصيصة بارزة من الخصائص الإسنادية في صحيح مسلم

استخدم المحدّثون أثناء سياقة الأسانيد في مُصنّفاتهم حرفاً مهملاً مفرداً وهو حرف الحاء هكذا (ح)، وكثر استخدامها كثيراً في كتب المتأخّرين، كما استخدمها الإمام مسلم في صحيحه أيضاً بكثرة[3]، وكذا أبو داود في سننه، كما هي موجودة في كتب السنن الأُخرى، غير أنها ليست بالكثرة التي هي في صحيح مسلم وسنن أبي داود، وسمّاها بعضهم بحاء التحويل، كما استخدم الإمام مسلم رحمه الله العطف بين الشيوخ. وذلك إذا روى الحديث الواحد عن شيخين من شيوخه، أو أكثر فإنه يجمع بينهما، أو بينهم في سياق واحد عاطفاً بينهم بحرف العطف (الواو)، وذلك في حالتي الاتفاق في السند والمتن، أو الاختلاف بينهما. ومن هنا يمكن أن يقال: إن العطف بين الشيوخ مسألة تابعة لمسألة التحويل وجزء منها، وفي هذا المبحث نبيّن للقارئ الكريم مفهوم التحويل عند علماء الحديث، والغاية والفائدة منه، واهتمام الإمام مسلم بهذه

---

(1) **المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج**، 1/ 22.
(2) **صيانة صحيح مسلم من الإخلال والغلط وحمايته من الإسقاط والسقط**، ص69.
(3) ينظر: النووي، **المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج**، 1/ 152.

الصناعة، مع بيان منهجه وطريقته في استخدام التحويل. ثم نختم هذا البحث بذكر عدد التحويلات، وبيان نوعها ونسبتها المئوية في كلّ كتاب من كتب الصحيح، وكذلك من جملة أحاديث الصحيح، فأقول مستعيناً بالله تعالى:

1 - مفهوم التحويل عند علماء الحديث

اختلف أهل العلم في المُراد من هذه (الحاء) هل هي من الحائل، أو التحويل، أو صحّ، أو الحديث؟، وهل ينطق بها (حاء)، أو يصرّح ببعض ما رمز بها له عند المرور بها في القِراءة أولاً؟ علىٰ أقوال وهي علىٰ النحو الآتي:

1 - يرى الحافظ أبا محمد عبد القادر بن عبد الله الهروي أنها من حال بين شيئين، ويظهر ذلك من كلام الحافظ ابن الصلاح ﷺ فقال: «وسألت أنا الحافظ الرّحّال أبا محمد عبد القادر بن عبد الله الرهاوي ﷺ عنها، فذكر أنها حاء من حائل أي تحوّل بين الإسنادين، قال: ولا يلفظ بشيء عند الانتهاء في القِراءة، وأنكر كونها من (الحديث) وغير ذلك، ولم يعرف غير هذا عن أحد من مشايخه، وفيهم عدد كانوا حفّاظ الحديث في وقته»[1].

2 - وقال بعضهم: إنها رمز إلىٰ قوله: «الحديث» نقل ذلك عن المغاربة، حيث كانوا يقولون: إذا وصلوا إليها في الإسناد «الحديث» كما صرّح بذلك ابن الصلاح ﷺ حيث قال: «وذاكرتُ فيها بعض أهل العلم من أهل المغرب، وحكيتُ له عن بعض من لقيت من أهل الحديث أنها حاء مُهملة إشارة إلى قولنا (الحديث)، فقال لي: أهل المغرب - وما عرفت بينهم اختلافاً - يجعلونها حاء مهملة، ويقول أحدهم إذا وصل إليها «الحديث»[2].

---

(1) **علوم الحديث**، ص204، وينظر: الحافظ السخاوي، **فتح المغيث**، 3/ 111.
(2) **علوم الحديث**، ص204، وينظر: الحافظ السخاوي، **فتح المغيث**، 3/ 111.

3 - وقد كتب جماعة من الحفّاظ موضعها في الإسناد «صح»، فيُشعر من صنيعهم هذا بأنها رمز للصحة كما صرّح الحافظ ابن الصلاح رحمه الله بذلك -أيضاً- فيما وجده بخط بعض الحفّاظ فقال: «غير أني وجدت بخط الأستاذ الحافظ أبي عثمان الصابوني، والحافظ أبي مسلم عمر بن علي الليثي البخاري، والفقيه المحدّث أبي سعيد الخليلي - رحمهم الله تعالى - في مكانها بدلاً عنها «صحّ» صريحة. وهذا يُشعر بكونها رمزاً إلى «صح»، وحسن إثبات «صح» هاهنا، لئلا يُتوهّم أن حديث هذا الإسناد سقط، ولئلا يركب الإسناد الثاني على الإسناد الأول، فيُجعلا إسناداً واحداً»[1].

4 - وهُناك بعض من عُلماء بغداد من يرى أنها حاء مُهملة، ومنهم من يرى أنها «خاء» مُعجمة، ويريد بذلك آخراً وأخيراً، أو إشارة إلىٰ الخروج من إسناد إلىٰ إسناد[2].

والظاهر أن أول من تكلّم علىٰ هذا الحرف الحافظ ابن الصلاح رحمه الله، فقد صرّح في أول هذه المسألة في كتابه بقوله: «ولم يأتنا عن أحد مِمَّن يُعتمد بيانٌ لأمرها»[3].

5 - ومهما يكن من أمر، فالذي عليه جُمهور أهل العلم وسلفهم، أنها «حاء» مُهملة مُفردة يكتبها المُحدثون في أثناء الإسناد عند الانتقال من إسناد إلىٰ إسناد إذا كان للحديث إسنادان أو أكثر، ويظهر ذلك من كلام الحافظ ابن الصلاح رحمه الله حيث قال في تعريفها: «وإذا كان للحديث إسنادان، أو أكثر فإنهم يكتبون عند الانتقال من إسناد إلى إسناد ما صورته (ح)، وهي حاء مُفردة مُهملة»[4]. وقد أطلق عليها أكثر أهل

(1) **علوم الحديث**، ص204. وينظر: الحافظ السخاوي، **فتح المغيث**، 3/ 111.
(2) ينظر: **علوم الحديث**، ص204. الحافظ السخاوي، وفتح **المغيث**، 3/ 111. **واختصار علوم الحديث للحافظ ابن كثير**، ص139.
(3) **علوم الحديث**، ص204. وينظر: الحافظ السخاوي، **فتح المغيث**، 3/ 111.
(4) **علوم الحديث**، ص204.

العلم (حاء) التحويل، وكأن الإمام يريد أن يقول للقارئ، أو يُنبّهه بتحويل الحديث إلىٰ شيخ آخر له بعدما روى الحديث بِسَنَده عن شيخه، كما في الحديث الذي افتتح به الإمام مسلم رَحِمَهُ اللهُ في كتابه الصحيح فقال: «حَدَّثَنِي أَبُو خَيْثَمَةَ زُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ، حَدَّثَنَا وَكِيعٌ، عَنْ كَهْمَسٍ، عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ بُرَيْدَةَ، عَنْ يَحْيَى بْنِ يَعْمَرَ، ح وحَدَّثَنَا عُبَيْدُ اللهِ بْنُ مُعَاذٍ الْعَنْبَرِيُّ - وَهَذَا حَدِيثُهُ - حَدَّثَنَا أَبِي، حَدَّثَنَا كَهْمَسٌ، عَنِ ابْنِ بُرَيْدَةَ، عَنْ يَحْيَى بْنِ يَعْمَرَ...»[1]، فشيخه الأول هنا زهير بن حرب أبوخيثمة، ثم حوّل الإسناد إلىٰ شيخ آخر له وهو: عُبَيْدُ اللهِ بْنُ مُعَاذٍ الْعَنْبَرِيُّ، وصنيعه هذا يُفهم منه أن للحديث إسنادين، وله فيه شيخان، ومداره علىٰ كَهْمَسٍ وهو: ابن الحسن التميمي أبو الحسن البصري المتوفى سنة (249هـ)، ترجمه الحافظ ابن حجر وعدّه من رجال الطبقة الخامسة وقال: ثقة[2].

2 - الغاية والهدف والفائدة من التحويل والعطف

إن الغاية والهدف من التحويل هو اختصار في الأسانيد التي تلتقي عند نقطة واحدة معيّنة غالباً ما تكون في السَّنَد، وهو ما يُسمّى عندهم بمدار الحديث، أو موضع الالتقاء. ولكي لا يضطر المُصنّف أن يُكرّر من فوق ملتقى الإسناد، يأتي بهذه (الحاء) التي تسمّى حاء التحويل للانتقال إلىٰ إسناد جديد لاسيما إذا كان للحديث الواحد عدد من الأسانيد ومدارها علىٰ راوٍ واحد، غير أنه تختلف الطُّرق قبله وتتفق بعده، وهذه الأسانيد عبارة عن مُتابعات يأتي بها المُصنّف لتقوية الحديث، كأنه يريد أن يقول للقارئ سأحوّل الحديث إلى شيخ آخر لي. وهذا تنبيه منه إلىٰ أهمية الطُّرق الأُخرى المعروفة بالمُتابعات، ولبيان مدار الرواية لاسيما عند الزيادة والمخالفة، وذلك من أجل التسهيل في الترجيح والاحتجاج والاستدلال. ولاشك أن ذلك له فوائد وأهداف من ذلك التعريف بأسماء الرواة الذين وقع الاختلاف في أسمائهم،

(1) **المسند الصحيح**، الإمام مسلم، 1/ 36.
(2) ينظر: **تقريب التهذيب**، 2/ 543.

وبيان صيغ الأداء الدالّة علىٰ التحمّل، وبخاصة التي جاء فيها التصريح بالسَّماع من أجل إثبات الاتصال وتأكيده، و كذلك إثبات سماع بعض الرواة الذين اتهموا بالتدليس.

ومن الأمثلة التي توضح فوائد التحويل لبيان تصريح المدلّس بالسَّماع قول الإمام مسلم ﷫: حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ بَكَّارٍ الْبَصْرِيُّ، حَدَّثَنَا أَبُو عَاصِمٍ، عَنِ ابْنِ جُرَيْجٍ، ح وحَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ رَافِعٍ - وَاللَّفْظُ لَهُ - حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ، أَخْبَرَنَا ابْنُ جُرَيْجٍ قَالَ: أَخْبَرَنِي أَبُو قَزَعَةَ، أَنَّ أَبَا نَضْرَةَ، أَخْبَرَهُ وَحَسَناً، أَخْبَرَهُمَا، أَنَّ أَبَا سَعِيدٍ الْخُدْرِيَّ به[1]. فابن جريج وهو عبد الملك بن عبد العزيز المتوفى (256هـ) ثقة فقيه فاضل غير أنه متهم بالتدليس[2]، لكنه صرّح بالسماع في الإسناد الثاني بعد التحويل فزالت شبهة تدليسه.

أما الجمع بين الشيوخ، أو العطف بين الأسانيد، فقد أَوْلى الإمام مسلم ﷫ هذه الصناعة أهمِّيَّة كبيرة، ودلّ عمله في ذلك علىٰ أُسلوب الصناعة الإسنادية عنده، وذلك عندما يكون عنده إسنادان لحديث واحد، ولكلّ إسناد منهما شيخ له ﷫، ثم يتفقان في بقية رجال؛ أي تكون هيئة الإسناد واحدة في بقيته، فيقوم ﷫ بجمع الإسنادين من خلال العطف بين شيخيه، وهذان الشيخان المعطوفان قد يتفقان في لفظ الحديث، أو يكون بينهما فرق طفيف، أو كثير، فيختار ﷫ لفظ أحد الشيخين وينصّ على ذلك. ومن الأمثلة التي توضح صور العطف بين الشيوخ مع اتفاق لفظهما، قوله ﷫: «حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ ابْنُ أَبِي شَيْبَةَ، وَعَمْرٌو النَّاقِدُ، وَزُهَيْرُ ابْنُ حَرْبٍ، قَالُوا: حَدَّثَنَا سُفْيَانُ بْنُ عُيَيْنَةَ، عَنِ الزُّهْرِيِّ، عَنْ سَالِمٍ، عَنْ أَبِيهِ، سَمِعَ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَجُلاً يَعِظُ أَخَاهُ فِي الْحَيَاءِ، فَقَالَ: «الْحَيَاءُ مِنَ الْإِيمَانِ»[3].

(1) **المسند الصحيح**، الإمام مسلم، كتاب الإيمان، الأمر بقتال الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، 1/ 53 برقم (23).

(2) ينظر: الحافظ ابن حجر، **تقريب التهذيب**، 1/ 408.

(3) **المسند الصحيح**، الإمام مسلم، كتاب الإيمان، باب: شعب الإيمان، 1/ 63 برقم (36).

ومن الأمثلة التي تُوضح صور العطف بين الشيوخ مع اختلاف لفظهما اختلافاً طفيفاً، والتنبيه علىٰ لفظ تحمّلهما للحديث قوله ﵀: «وَحَدَّثَنَا مُحَمَّدُ ابْنُ عَبْدِ اللهِ ابْنِ نُمَيْرٍ، وَإِسْحَاقُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، - قَالَ إِسْحَاقُ: أَخْبَرَنَا، وَقَالَ ابْنُ نُمَيْرٍ: - حَدَّثَنَا عُمَرُ ابْنُ عُبَيْدٍ الطَّنَافِسِيُّ، عَنْ سِمَاكِ بْنِ حَرْبٍ، عَنْ مُوسَى ابْنِ طَلْحَةَ، عَنْ أَبِيهِ، قَالَ: كُنَّا نُصَلِّي وَالدَّوَابُّ تَمُرُّ بَيْنَ أَيْدِينَا فَذَكَرْنَا ذَلِكَ لِرَسُولِ اللهِ ﷺ فَقَالَ: «مِثْلُ مُؤْخِرَةِ الرَّحْلِ تَكُونُ بَيْنَ يَدَيْ أَحَدِكُمْ، ثُمَّ لَا يَضُرُّهُ مَا مَرَّ بَيْنَ يَدَيْهِ» وَقَالَ ابْنُ نُمَيْرٍ: فَلَا يَضُرُّهُ مَنْ مَرَّ بَيْنَ يَدَيْهِ»[1].

3 - اهتمام الإمام مسلم بصناعة التحويل والعطف والجمع بينهما ومقصده من ذلك

وقد يجمع الإمام مسلم بين الطريقتين؛ ويعني ذلك أنه يجمع بين شيوخه والتحويل بين الأسانيد في آن واحد، وله في ذلك مقصد. ومن الأمثلة التي تُوضح هذا الأمر، قوله ﵀: «حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ، وَعَمْرٌو النَّاقِدُ، وَزُهَيْرُ ابْنُ حَرْبٍ، قَالُوا: حَدَّثَنَا سُفْيَانُ بْنُ عُيَيْنَةَ، عَنِ الزُّهْرِيِّ، عَنْ أَبِي سَلَمَةَ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ ح وَحَدَّثَنَا هَارُونُ بْنُ مَعْرُوفٍ، وَحَرْمَلَةُ ابْنُ يَحْيَى، قَالَا: أَخْبَرَنَا ابْنُ وَهْبٍ، أَخْبَرَنِي يُونُسُ، عَنِ ابْنِ شِهَابٍ، أَخْبَرَنِي سعيدُ بْنُ الْمُسَيِّبِ، وَأَبُو سَلَمَةَ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ، أَنَّهُمَا سَمِعَا أَبَا هُرَيْرَةَ يَقُولُ: قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: **«التَّسْبِيحُ لِلرِّجَالِ وَالتَّصْفِيقُ لِلنِّسَاءِ» زَادَ حَرْمَلَةُ فِي رِوَايَتِهِ: قَالَ ابْنُ شِهَابٍ: وَقَدْ رَأَيْتُ رِجَالاً مِنْ أَهْلِ الْعِلْمِ يُسَبِّحُونَ وَيُشِيرُونَ»**[2].

حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، وَعَبْدُ بْنُ حُمَيْدٍ قَالَا: أَخْبَرَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ، قَالَ، أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ ح، وَحَدَّثَنَا إِسْحَاقُ ابْنُ مُوسَى الْأَنْصَارِيُّ، حَدَّثَنَا الْوَلِيدُ بْنُ مُسْلِمٍ، عَنِ الْأَوْزَاعِيِّ ح، وَحَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ رَافِعٍ، حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ، أَخْبَرَنَا

---

(1) **المسند الصحيح**، الإمام مسلم، كتاب: الصلاة، باب: ستر المصلي، 1/ 358 برقم (499).

(2) **المسند الصحيح**، الإمام مسلم، كتاب: الصلاة، باب: وتصفيق المرأة إذا نابها شيء في الصلاة، 1/ 318 حديث رقم (422).

ابْنُ جُرَيْجٍ جَمِيعاً عَنِ الزُّهْرِيِّ بِهَذَا الْإِسْنَادِ. أَمَّا الْأَوْزَاعِيُّ، وَابْنُ جُرَيْجٍ فَفِي حَدِيثِهِمَا قَالَ: أَسْلَمْتُ لِلَّهِ كَمَا قَالَ اللَّيْثُ. وَأَمَّا مَعْمَرٌ فَفِي حَدِيثِهِ: فَلَمَّا أَهْوَيْتُ لِأَقْتُلَهُ قَالَ: لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ»[1]. والأمثلة علىٰ ذلك كثيرة جداً لا يَتَّسع المقال لذكرها.

ومن خلال ذكر هذين المثالين، يتبيّن للقارئ الكريم مَدى بَراعة الإمام مسلم ﵀، حيث إنه عدّد الشيوخ وجمع الأسانيد فلا يكاد يخلو حديث من أحاديثه من إحدى الطريقتين، أو كلتيهما، وهذه الصناعة كثيراً ما يستعملها ﵀ عندما تستوي مراتب الرواة وتتفق مَروياتهم، أو تختلف اختلافاً طفيفاً. ويبدو أن غرضه من هذه الصناعة أهداف علمية ومقاصد فنية جليلة تتناول أنواعاً من علوم الحديث وفنونه التي من بينها رفع مسألة التفرّد وسَبْر الطُّرق.

4 - منهج الإمام مسلم وطريقته في وضع حرف التحويل في أحاديث كتابه (أمثلة ونماذج)

اتبع الإمام مسلم في صحيحه منهجاً علمياً بديعاً في استخدام حرف التحويل في أسانيد كِتابه للانتقال من سَنَدٍ إلىٰ آخر، وذلك لاختصار الأسانيد التي تلتقي عند راوٍ معين، وعدم تكرار القدر المشترك بينها فيضع حاء التحويل عند الراوي الذي تلتقي عند الأسانيد، ويكون عليه مدار الحديث. وقد يضع هذه الحاء بعد ذكر جزء من المَتْن عند الموضع الذي يبدأ فيه اختلاف الروايتين، وفيما يلي ذكر أمثلة ونَمَاذج من واقع صحيحه تُوضح للقارئ الكريم فن هذه الصناعة الإسنادية عنده.

(1) **المسند الصحيح**، الإمام مسلم، كتاب: الإيمان، باب: تحريم قتل الكافر بعد أن قال لا إله إلا الله، 1/ 96 حديث رقم (95).

أولاً: التحويل في السَّنَد بعد موضع الالتقاء وقبله.

أ - وضع حاء التحويل في السَّنَد بعد ذكر النبي ﷺ:

ومن الأمثلة التي توضح ذلك قوله: «حَدَّثَنِي زُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ، وَمُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى قَالَا: حَدَّثَنَا يَحْيَى وَهُوَ الْقَطَّانُ ح، وَحَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ، حَدَّثَنَا أَبُو أُسَامَةَ، وَابْنُ نُمَيْرٍ، كُلُّهُمْ عَنْ عُبَيْدِ اللهِ، عَنْ نَافِعٍ، عَنِ ابْنِ عُمَرَ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ، **ح** وَحَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى - وَاللَّفْظُ لَهُ - قَالَ: قَرَأْتُ عَلَى مَالِكٍ، عَنْ نَافِعٍ، عَنِ ابْنِ عُمَرَ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «مَنْ حَمَلَ عَلَيْنَا السِّلَاحَ فَلَيْسَ مِنَّا»[1]، وقد بَلَغت عدد التحويلات في صحيحه بعد ذكر النبي ﷺ (33) مرة.

ب - وضع حاء التحويل في السَّنَد بعد ذكر الصحابي رضي الله عنه وبعد موضع الالتقاء:

ومن الأمثلة التي تُوضح ذلك قوله: «حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللهِ بْنِ نُمَيْرٍ، حَدَّثَنَا وَكِيعٌ، حَدَّثَنَا **عِكْرِمَةُ بْنُ عَمَّارٍ**، عَنْ إِيَاسِ بْنِ سَلَمَةَ بْنِ الْأَكْوَعِ، عَنْ **أَبِيهِ، ح** وَحَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ - وَاللَّفْظُ لَهُ - حَدَّثَنَا أَبُو النَّضْرِ هَاشِمُ بْنُ الْقَاسِمِ، حَدَّثَنَا عِكْرِمَةُ بْنُ عَمَّارٍ، حَدَّثَنِي إِيَاسُ بْنُ سَلَمَةَ بْنِ الْأَكْوَعِ، أَنَّ أَبَاهُ، حَدَّثَهُ أَنَّهُ سَمِعَ النَّبِيَّ ﷺ، وَعَطَسَ رَجُلٌ عِنْدَهُ، فَقَالَ لَهُ: «يَرْحَمُكَ اللهُ» ثُمَّ عَطَسَ أُخْرَى، فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «الرَّجُلُ مَزْكُومٌ»[2]، وقد بلغت عدد التحويلات في صحيحه بعد ذكر الصحابي رضي الله عنه، وبعد موضع الالتقاء (33) مرة.

---

(1) **المسند الصحيح**، الإمام مسلم، كتاب: الإيمان، باب: قول النبي ﷺ من حمل علينا السلاح، 1/ 99 حديث رقم (98).

(2) **المسند الصحيح**، الإمام مسلم، كتاب: الزهد والرقائق، باب: تشميت العاطس وكراهة التثاؤب، 4/ 2292 حديث رقم (2993).

ت - وضع حاء التحويل في السَّنَد قبل ذكر الصحابي ﷺ وقبل موضع الالتقاء:

ومن الأمثلة التي تُوضح ذلك قوله: «حَدَّثَنِي أَبُو الطَّاهِرِ، حَدَّثَنَا ابْنُ وَهْبٍ، عَنْ يُونُسَ، ح وَحَدَّثَنِي حَرْمَلَةُ بْنُ يَحْيَى، أَخْبَرَنَا ابْنُ وَهْبٍ، أَخْبَرَنِي يُونُسُ، عَنِ **ابْنِ شِهَابٍ**، أَخْبَرَنِي مَحْمُودُ بْنُ الرَّبِيعِ، عَنْ عُبَادَةَ بْنِ الصَّامِتِ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: «لَا صَلَاةَ لِمَنْ لَمْ يَقْتَرِئْ بِأُمِّ الْقُرْآنِ»[1]. فهنا جاءت حاء التحويل قبل الصحابي راوي الحديث وهو عُبَادَةُ بْنُ الصَّامِت رضي الله عنه، وقبل ابن شهاب الزهري الذي هو موضع الالتقاء بين الأسانيد.

ث - وضع حاء التحويل في السَّنَد قبل التابعي رضي الله عنه، وقبل موضع الالتقاء:

ومن الأمثلة التي تُوضح ذلك: «حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ، وَأَبُو كُرَيْبٍ، قَالَا: حَدَّثَنَا أَبُو أُسَامَةَ، عَنْ **هِشَامِ ابْنِ عُرْوَةَ، ح** وحَدَّثَنِي زُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ، وَاللَّفْظُ لَهُ، حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ، عَنْ هِشَامٍ، قَالَ: أَخْبَرَنِي **أَبِي**، عَنْ عَائِشَةَ، قَالَتْ: دَخَلَ عَلَيَّ رَسُولُ اللهِ ﷺ، وَعِنْدِي امْرَأَةٌ، فَقَالَ: «مَنْ هَذِهِ؟» فَقُلْتُ: امْرَأَةٌ لَا تَنَامُ تُصَلِّي، قَالَ: «عَلَيْكُمْ مِنَ الْعَمَلِ مَا تُطِيقُونَ، فَوَاللهِ لَا يَمَلُّ اللهُ حَتَّى تَمَلُّوا، وَكَانَ أَحَبَّ الدِّينِ إِلَيْهِ مَا دَاوَمَ عَلَيْهِ صَاحِبُهُ». وَفِي حَدِيثِ أَبِي أُسَامَةَ أَنَّهَا امْرَأَةٌ مِنْ بَنِي أَسَدٍ»[2]. والمُتأمل في هذا الإسناد يظهر له أنه رحمه الله وضع حاء التحويل قبل التابعي، وهو عُروة بن الزبير، وقبل موضع الالتقاء الذي هو هشام بن عُروة بن الزبير رضي الله عنه.

ج - وضع حاء التحويل في السَّنَد بعد التابعي رضي الله عنه، وبعد موضع الالتقاء:

ومن الأمثلة التي تُوضح ذلك قوله: «وحَدَّثَنِي زُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ، حَدَّثَنَا

(1) **المسند الصحيح**، الإمام مسلم، كتاب: الصلاة، باب: وجوب قراءة الفاتحة في كل ركعة، 1/ 295 حديث رقم (394).

(2) **المسند الصحيح**، الإمام مسلم، كتاب: صلاة المسافرين، باب: أمر من نعس في الصلاة، 1/ 542 حديث رقم (785).

حُسَيْنُ بْنُ مُحَمَّدٍ، حَدَّثَنَا شَيْبَانُ، عَنْ يَحْيَى، قَالَ: سَمِعْتُ **أَبَا سَلَمَةَ، ح** وحَدَّثَنِي يَحْيَى ابْنُ بِشْرٍ الْحَرِيرِيُّ، حَدَّثَنَا مُعَاوِيَةُ يَعْنِي ابْنَ سَلَّامٍ، عَنْ يَحْيَى بْنِ أَبِي كَثِيرٍ، قَالَ: أَخْبَرَنِي **أَبُو سَلَمَةَ**، أَنَّهُ سَأَلَ عَائِشَةَ، عَنْ صَلَاةِ رَسُولِ اللهِ ﷺ بِمِثْلِهِ، غَيْرَ أَنَّ فِي حَدِيثِهِمَا تِسْعَ رَكَعَاتٍ قَائِماً يُوتِرُ مِنْهُنَّ»[1].

ح - وضع حاء التحويل في السَّنَد عند تابع التابعي رضي الله عنه قبل موضع الالتقاء:

ومن الأمثلة التي تُوضح ذلك قوله: حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ، حَدَّثَنَا **عَبْدُ الْعَزِيزِ يَعْنِي الدَّرَاوَرْدِيّ ح**، وَحَدَّثَنِي إِسْحَاقُ ابْنُ مُوسَى الْأَنْصَارِيُّ، حَدَّثَنَا مَعْنٌ، حَدَّثَنَا مَالِكٌ، **جَمِيعاً عَنِ الْعَلَاءِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ**، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، أَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ خَرَجَ إِلَى الْمَقْبُرَةِ فَقَالَ: «السَّلَامُ عَلَيْكُمْ دَارَ قَوْمٍ مُؤْمِنِينَ وَإِنَّا إِنْ شَاءَ اللهُ بِكُمْ لَاحِقُونَ»[2]. فقوله رحمه الله: «جميعاً عن العلاء بن عبد الرحمن» يدخل في ذلك تابع التابعي عبد العزيز الدراوردي، والإمام مالك رحمهما الله لأنهما قالا «عن العلاء بن عبد الرحمن» حيث اتحدت صيغة الرِّواية. لذلك جعل حاء التحويل قبل موضع الالتقاء، وهو العلاء بن عبد الرحمن، لأن الإسنادين يلتقيان عنده فهو مدار الحديث.

خ - وضع حاء التحويل في السَّنَد بعد تابع التابعي رضي الله عنه، بعد موضع الالتقاء:

ومن الأمثلة التي تُوضح ذلك قوله: حَدَّثَنَا عَبْدُ اللهِ بْنُ مَسْلَمَةَ بْنِ قَعْنَبٍ، وَقُتَيْبَةُ ابْنُ سَعِيدٍ، قَالَا: حَدَّثَنَا **مَالِكٌ، ح** وَحَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى، - وَاللَّفْظُ لَهُ - قَالَ: قَرَأْتُ عَلَى **مَالِكٍ**، عَنْ نَافِعٍ، عَنِ ابْنِ عُمَرَ: «أَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ فَرَضَ زَكَاةَ الْفِطْرِ مِنْ رَمَضَانَ عَلَى النَّاسِ، صَاعاً مِنْ تَمْرٍ، أَوْ صَاعاً مِنْ شَعِيرٍ، عَلَى

---

(1) **المسند الصحيح**، الإمام مسلم، كتاب: صلاة المسافرين، باب: صلاة الليل، 1/ 509 حديث رقم (738).

(2) **المسند الصحيح**، الإمام مسلم، كتاب: الطهارة، باب: استحباب إطالة الغرة، 1/ 218 حديث رقم (249). وينظر: **الواضح في مناهج المحدثين**، ياسر الشمالي، ص160.

كُلِّ حُرٍّ أَوْ عَبْدٍ، ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى، مِنَ الْمُسْلِمِينَ»[1]. فتابع التابعي هنا الإمام مالك رَحِمَهُ ٱللَّهُ، وموضع الالتقاء هو نفسه كما ترى. فجاءت حاء التحويل بعده.

وقد يضع الإمام مسلم رَحِمَهُ ٱللَّهُ حاء التحويل بعد موضع الالتقاء، مع أنه ينبغي أن يكون قبلها، وعمله هذا يكون في الغالب ما إذا أخرج حديثاً بإسنادين، وأشار إلىٰ أن لفظ الحديث لصاحب الإسناد الثاني فيضع حينها حاء التحويل بعد موضع الالتقاء، حتى لا يضطر للإشارة بكلمة جميعاً عن فلان، أو كلاهما عن فلان ونحو ذلك كما أشار لذلك ياسر الشمالي[2]. ومن الأمثلة التي تُوضح ذلك قوله: «حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ بَكَّارٍ الْبَصْرِيُّ، حَدَّثَنَا أَبُو عَاصِمٍ، عَنِ ابْنِ جُرَيْجٍ، **ح** وحَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ رَافِعٍ - **وَاللَّفْظُ لَهُ** - حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ، أَخْبَرَنَا ابْنُ جُرَيْجٍ قَالَ: أَخْبَرَنِي أَبُو قَزَعَةَ، أَنَّ أَبَا نَضْرَةَ، أَخْبَرَهُ وَحَسَناً، أَخْبَرَهُمَا، أَنَّ أَبَا سَعِيدٍ الْخُدْرِيَّ، أَخْبَرَهُ أَنَّ وَفْدَ عَبْدِ الْقَيْسِ لَمَّا أَتَوْا نَبِيَّ اللهِ ﷺ، قَالُوا: يَا نَبِيَّ اللهِ، جَعَلَنَا اللهُ فِدَاءَكَ مَاذَا يَصْلُحُ لَنَا مِنَ الْأَشْرِبَةِ؟ فَقَالَ: «لَا تَشْرَبُوا فِي النَّقِيرِ»، قَالُوا: يَا نَبِيَّ اللهِ، جَعَلَنَا اللهُ فِدَاءَكَ، أَوَ تَدْرِي مَا النَّقِيرُ؟ قَالَ: «نَعَمْ، الْجِذْعُ يُنْقَرُ وَسَطُهُ، وَلَا فِي الدُّبَّاءِ، وَلَا فِي الْحَنْتَمَةِ، وَعَلَيْكُمْ بِالْمُوكَى». ويلاحظ القارئ لهذا المثال أنه لم يقل جميعاً أو كلهم عن ابن جريج، وذلك لأن اللَّفظ لشيخه في الإسناد الثاني مُحَمَّدُ ابْنُ رَافِعٍ، حيث سَاق الحديث كما هو دون تصرّف، وجعل حاء التحويل بعد موضع الالتقاء، أو مَدار الحديث الذي هو عبد الملك بن جريج.

وقد تكون حاء التحويل ليست من صناعة الإمام مسلم رَحِمَهُ ٱللَّهُ، وإنما من صناعة أحد رجال الإسناد الذي سَاقه فيُؤخر التحويل في هذه الحالة إلىٰ ما بعد موضع الالتقاء، أو مدار الحديث. وقد يكون لفظ الحديث واحداً فلا يحسن والحالة هذه أن يقول: «كِلاهما أو جميعاً» عن فُلان، ومن الأمثلة التي

(1) **المسند الصحيح**، الإمام مسلم، كتاب: الزكاة، باب: زكاة الفطر على المسلمين من التمر والشعير، 2/ 677 حديث رقم (984).

(2) ينظر: **الواضح في مناهج المحدثين**، ص164.

توضح ذلك ما جاء في كتاب: الحيض. باب: وجوب قضاء الصوم علىٰ الحائض دون الصلاة حيث قال: «حَدَّثَنَا أَبُو الرَّبِيعِ الزَّهْرَانِيُّ، حَدَّثَنَا حَمَّادٌ، عَنْ أَيُّوبَ، عَنْ أَبِي قِلَابَةَ، عَنْ مُعَاذَةَ ح، وَحَدَّثَنَا حَمَّادٌ، عَنْ يَزِيدَ الرِّشْكِ، عَنْ مُعَاذَةَ، أَنَّ امْرَأَةً سَأَلَتْ عَائِشَةَ فَقَالَتْ: أَتَقْضِي إِحْدَانَا الصَّلَاةَ أَيَّامَ مَحِيضِهَا؟ فَقَالَتْ عَائِشَةُ: أَحَرُورِيَّةٌ أَنْتِ؟ قَدْ «كَانَتْ إِحْدَانَا تَحِيضُ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللهِ ﷺ، ثُمَّ لَا تُؤْمَرُ بِقَضَاءٍ»[1]. فالمُتأمل في هذا الحديث يظهر له أن الإمام مسلم ﵀ أخّر حاء التحويل هنا إلىٰ ما بعد موضع الالتقاء وهي: معاذة بنت عبد الرحمن، مع أن من منهجه عندما يكون لفظ الحديث واحداً؛ أن يقدم حاء التحويل على موضع الالتقاء، وهنا اتحد اللَّفظ ومع ذلك أخّر حاء التحويل إلىٰ ما بعد موضع الالتقاء كما ترى. والسبب في ذلك - والله أعلم - أن القائل وحدَّثنا حماد ليس مُسلماً وإنما هو: أبو الربيع الزهراني، وعلى ذلك يُمكن أن نقول: إن هذا الإسناد من جمع مسلم وترتيبه، فالإمام مسلم هنا ناقل فلا يحسن والحالة هذه أن يقول كِلاهما عن معاذة. وهناك أمثلة كثيرة على نسق هذا المثال ذكرها ياسر الشاملي يُمكن للقارئ مُراجعتها والنظر فيها[2].

كما يُمكن للقارئ لصحيح مسلم أن يُلاحظ، أن من منهج الرجل إذا استخدم حاء التحويل بعد موضع الالتقاء، وقبله، يظهر له أن لفظ الحديث للإسناد الأول وليس للإسناد الثاني، فإن اختار ﵀ لفظ الإسناد الثاني، فإنه ينصّ على ذلك بقوله: «واللفظ له». ومن الأمثلة التي تُوضح ذلك: ما جاء في كتاب المساجد ومواضع الصلاة. باب: نهي من أكل ثوماً أو بصلاً حيث قال: «حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ، حَدَّثَنَا ابْنُ نُمَيْرٍ، ح قَالَ: وَحَدَّثَنَا مُحَمَّدُ ابْنُ عَبْدِ اللهِ بْنِ نُمَيْرٍ - وَاللَّفْظُ لَهُ - حَدَّثَنَا أَبِي، قَالَ: حَدَّثَنَا عُبَيْدُ اللهِ، عَنْ نَافِعٍ، عَنِ ابْنِ عُمَرَ، أَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ، قَالَ: «مَنْ أَكَلَ مِنْ هَذِهِ الْبَقْلَةِ فَلَا

---

(1) **المسند الصحيح**، الإمام مسلم، 1/ 265 حديث رقم :(335).

(2) ينظر: **الواضح في مناهج المحدثين**، ص164-165.

يَقْرَبَنَّ مَسَاجِدَنَا، حَتَّى يَذْهَبَ رِيحُهَا» يَعْنِي الثُّومَ»[1].

ثانياً: التحويل في المتن بعد ذكر قطعة منه.

قد يضع الإمام مسلم رحمه الله حاء التحويل بعد ذكر متن الحديث، وقد جاء عمله في ذلك على مسلكين، وهما على النحو الآتي:

1 - وضع حاء التحويل بعد ذكر جزء من المتن وهو الغالب، وتبيّن من خلال الإحصاء والتتبع الذي قمتُ به أن عدد المواضع التي جاء فيها التحويل بعد ذكر قطعة من متن الحديث بلغت ثمانية (8) مواضع. ومن الأمثلة التي تُوضح ذلك: قوله رحمه الله في كتاب: السلام. باب: من حق المسلم للمسلم ردّ السلام: حَدَّثَنِي حَرْمَلَةُ بْنُ يَحْيَى، أَخْبَرَنَا ابْنُ وَهْبٍ، أَخْبَرَنِي يُونُسُ، عَنِ ابْنِ شِهَابٍ، عَنِ ابْنِ الْمُسَيِّبِ، أَنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: «حَقُّ الْمُسْلِمِ عَلَى الْمُسْلِمِ خَمْسٌ» ح وَحَدَّثَنَا عَبْدُ بْنُ حُمَيْدٍ، أَخْبَرَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ، أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ، عَنِ الزُّهْرِيِّ، عَنِ ابْنِ الْمُسَيِّبِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: «خَمْسٌ تَجِبُ لِلْمُسْلِمِ عَلَى أَخِيهِ: رَدُّ السَّلَامِ، وَتَشْمِيتُ الْعَاطِسِ، وَإِجَابَةُ الدَّعْوَةِ، وَعِيَادَةُ الْمَرِيضِ، وَاتِّبَاعُ الْجَنَائِزِ» قَالَ عَبْدُ الرَّزَّاقِ: «كَانَ مَعْمَرٌ يُرْسِلُ هَذَا الْحَدِيثَ، عَنِ الزُّهْرِيِّ، وَأَسْنَدَهُ مَرَّةً عَنِ ابْنِ الْمُسَيِّبِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ»[2]. ويُلاحظ القارئ الكريم أنه رحمه الله وضع حاء التحويل بعد الموضع الذي انتهى فيه الخلاف، وهو الجزء الأول من المتن، وهذا يدل على الدقة في التحرّي عنده حتى في الكلمة الواحدة؛ وذلك لاحتمال أن يكون هناك فرق في المعنى. ومن هنا يظهر أن القاعدة في التحويل أن تُوضع الحاء بعد انتهاء الاختلاف سواء كان ذلك في السند أو المتن[3]. وهذا جدول يبيّن مواطن ذكر حاء التحويل بعد ذكر جزء من المتن في صحيحه:

(1) **المسند الصحيح**، الإمام مسلم، 1/ 394 حديث رقم :(69). وينظر: ياسر الشاملي، **الواضح في مناهج المحدثين**، ص165. ومحمد عبد الرحمن طوالبة، **منهج الإمام مسلم في الصحيح**، ص175.

(2) **المسند الصحيح**، الإمام مسلم، 4/ 1704 حديث رقم: (2162).

(3) ينظر: ياسر الشاملي، **الواضح في مناهج المحدثين**، ص163.

ر.م	اسم الكتاب	اسم الباب	رقم الحديث	الجزء والصفحة
1	كتاب المساجد ومواضع الصلاة	السهو في الصلاة	572	1/ 401
2	كتاب الجنائز	ما يُقال عند دخول القبور	974	2/ 669
3	كتاب المُساقاة	وضع الحوائج	1581	3/ 1190
4	كتاب المُساقاة	تحريم بيع الخمر	1581	3/ 1207
5	كتاب الجهاد والسير	الإمداد بالملائكة	1763	3/ 1383
6	كتاب السلام	من حق المسلم للمسلم رد السلام	2162	4/ 1704
7	كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها	أول زمرة تدخل الجنة	2834	4/ 2179
8	كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها	عرض مقعد الميت من الجنة	2873	4/ 2202

2 - وضع حاء التحويل بعد ذكر المَتن كاملاً، وجاء عمله في ذلك في موضعين فقط من صحيحه، وهذا جدول يبين ذلك:

ر.م	اسم الكتاب	اسم الباب	رقم الحديث	الجزء والصفحة
1	كتاب المساجد ومواضع الصلاة	باب بيان البصاق في المسجد	548	1/ 389
2	كتاب الجهاد والسير	تأمير الإمام الأمراء	1731	3/ 1356

3 - دراسة إحصائية لعدد التحويلات في صحيح مسلم وأماكن ورودها في صحيحه.

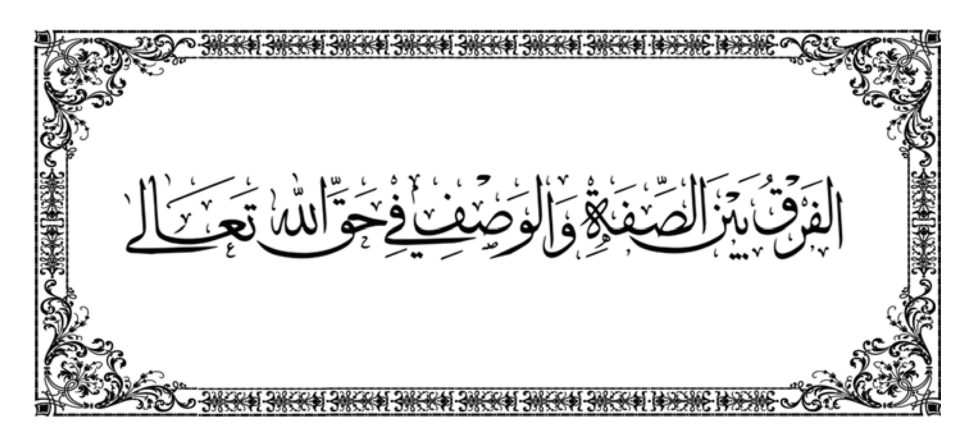
هذه دراسة إحصائية نختم بها هذا البحث المُتواضع لنخلص من خلالها إلىٰ عدد التحويلات في المُسند الصحيح في كلّ كتاب من كتبه، مع حصر شامل لأحاديث المُسند الصحيح، بما في ذلك أحاديث مُقدّمة الكتاب، وذلك في جدول توضيحي لتظهر الصورة في ذِهن القارئ الكريم فأقول:

بَلَغت عدد التحويلات في المسند الصحيح للإمام مسلم رحمه الله (1256) تحويلة، وقد تعدّدت هذه التحويلات في الحديث الواحد، من تحويلة واحدة إلى تسع تحويلات، وهي أقصى ما تمّ رصده من تحويلات في صحيحه. وهذه التحويلات شَمَلت عدد أحاديث الكتاب جميعاً وهي (7670) حديثاً. وهذا جدول إحصائي لعدد التحويلات في المسند الصحيح مُبيّناً فيه نوع

التحويلة وعددها في الكتاب الواحد، مع ذكر النسبة المئوية لكلّ نوع منها، وذلك من جُملة عدد التحويلات في المُسند الصحيح، وكذلك نسبة التحويلات في المسند الصحيح من جملة أحاديث الصحيح بالكامل، ووصلت نسبة التحويلات فيها إلى (16.37٪). وقد اعتمدتُ في حَصْر وعدِّ هذه الأحاديث على طبعة دار إحياء التراث العربي - بيروت - بتحقيق: الشيخ محمد فؤاد عبد الباقي.

ر.م	اسم الكتاب وعدد أحاديثه		عدد التحويلات في كل كتاب ونوعها									الاجمالي
			واحدة	اثنتان	ثلاث	أربع	خمس	ست	سبع	ثمان	تسع	
	المقدمة	91	3	0	0	0	0	0	0	0	0	3
1	كتاب الإيمان	430	53	12	2	0	1	0	0	0	0	59
2	كتاب الطهارة	144	51	11	1	1	1	0	0	0	0	65
3	كتاب الحيض	158	27	6	1	0	0	0	0	0	0	34
4	كتاب الصلاة	323	97	18	3	1	1	1	0	0	0	121
5	كتاب المساجد	407	0	0	0	0	5	0	0	0	0	5
6	كتاب صلاة المسافرين	381	48	8	2	1	1	0	0	0	0	60
7	كتاب الجمعة	94	12	0	0	0	0	0	0	0	0	12
8	كتاب العيدين	26	7	0	0	0	0	0	0	0	0	7
9	كتاب صلاة الاستسقاء	18	3	0	0	0	0	0	0	0	0	3
10	كتاب صلاة الكسوف	35	5	1	0	0	0	0	0	0	0	6
11	كتاب الجنائز	144	23	7	1	1	1	0	0	0	0	33
12	كتاب الزكاة	231	29	6	3	0	0	0	0	0	0	38
13	كتاب الصيام	284	27	7	1	1	0	0	0	0	0	36
14	كتاب الاعتكاف	11	0	1	0	1	0	0	0	0	0	2
15	كتاب الحج	635	71	11	0	1	2	0	0	0	0	85
16	كتاب النكاح	169	20	4	2	1	2	0	0	0	0	29
17	كتاب الرضاع	84	10	4	0	1	0	0	0	0	0	15
18	كتاب الطلاق	90	12	1	0	0	0	0	0	0	0	13
19	كتاب اللعان	27	4	0	0	0	0	0	0	0	0	4
20	كتاب العتق	31	0	2	0	0	1	0	1	0	0	4
21	كتاب البيوع	160	26	8	0	0	0	1	0	0	0	35
22	كتاب المساقاة	177	22	1	0	3	0	0	0	0	0	26
23	كتاب الفرائض	23	4	1	0	0	0	0	0	0	0	5
24	كتاب الهبات	41	4	1	2	0	0	0	0	0	0	7
25	كتاب الوصية	31	4	4	1	1	0	0	0	0	0	10
26	كتاب النذر	19	5	0	0	1	0	0	0	0	0	6
27	كتاب الأيمان	88	12	4	3	0	0	2	0	0	0	21
28	كتاب القسامة	56	7	2	1	0	0	0	0	0	0	10
29	كتاب الحدود	72	16	3	1	0	0	0	0	0	9	29
30	كتاب الأقضية	28	3	1	0	0	1	0	0	0	0	5
31	كتاب اللقطة	21	2	0	0	1	0	1	0	0	0	4
32	كتاب الجهاد	183	20	5	1	0	0	0	0	0	0	26
33	كتاب الإمارة	270	31	12	1	2	1	0	0	2	0	49
34	كتاب الصيد والذبائح	92	11	3	2	1	1	0	0	0	0	18
35	كتاب الأضاحي	62	12	2	0	0	0	0	0	0	0	14

ر.م	اسم الكتاب وعدد أحاديثه		عدد التحويلات في كل كتاب ونوعها									الاجمالي
			واحدة	اثنتان	ثلاث	أربع	خمس	ست	سبع	ثمان	تسع	
36	كتاب الأشربة	261	20	5	1	0	0	1	0	0	0	27
37	كتاب اللِّباس والزّينة	201	30	7	5	2	0	2	0	0	0	46
38	كتاب الأدب	60	8	3	1	0	0	0	0	0	0	12
39	كتاب السلام	216	8	3	1	1	0	0	0	0	0	13
40	كتاب الألفاظ من الآداب	23	2	0	0	0	0	0	0	0	0	2
41	كتاب الشعر	12	2	0	0	0	0	0	0	0	0	2
42	كتاب الرؤيا	42	9	2	0	0	0	0	0	0	0	11
43	كتاب الفضائل	230	34	5	2	0	1	0	0	0	0	42
44	كتاب فضائل الصحابة	323	43	11	4	1	0	1	0	0	0	60
45	كتاب البر والصّلة	222	32	5	4	1	0	0	0	0	0	42
46	كتاب القدر	52	10	2	4	0	0	0	1	0	0	17
47	كتاب العلم	29	1	0	2	0	0	0	1	0	0	4
48	كتاب الذكر والدعاء	242	12	1	3	0	0	0	0	0	0	16
49	كتاب التوبة	72	3	1	0	0	0	0	0	0	0	4
50	كتاب صفات المنافقين	106	2	1	0	0	0	0	0	0	0	3
51	كتاب الجنة وصفة نعيمها	105	8	2	1	1	1	0	0	0	0	13
52	كتاب الفتن	182	20	1	0	1	0	0	0	0	0	22
53	كتاب الزهد والرقائق	106	13	1	1	1	0	0	0	0	0	16
54	كتاب التفسير	41	5	0	0	0	0	0	0	0	0	5
	العدد الإجمالي للأحاديث (7670)		943	196	57	26	20	9	3	2	9	1256
	النسبة المئوية لكل نوع من التحويلات %		75.01	15.60	4.45	2.07	1.59	0.71	0.23	0.15	0.71	
	النسبة المئوية للتحويلات من جميع أحاديث الكتاب		%16.37									



د. عبد العالم محمد القريدي
جامعة الزاوية - ليبيا

ظلَّ الصِّراعُ قائِماً بينَ الفِرَقِ الإسْلاميَّةِ حَولَ صِفاتِ اللهِ وأَوْصافِهِ بَينَ مُثْبِتٍ ومُنْكِرٍ، وبَيْنَ مُفَوِّضٍ ومُؤَوِّلٍ. فالمُعْتَزِلَةُ[(1)] أَنْكَرُوا أنْ يَكُونَ للهِ صِفاتٌ كالقُدْرَةِ والإرادَةِ والسَّمْعِ؛ دَرْءاً للتَّعَدُّدِ في نَظَرِهِم[(2)]. أمَّا أَهْلُ السُّنَّةِ[(3)] فَفَرَّقوا بَينَ صِفاتِ اللهِ وأَوْصافِهِ؛ فأثْبَتُوا الصِّفاتِ، مثل: القُدْرَةِ والسَّمْعِ وغَيْرِهِما[(4)] مِمَّا لا يَكونُ الإلَهُ إلَهاً إلَّا إذا اتَّصَفَ بها، وجَوَّزُوا في الأوْصافِ، مثْل: النُّزُولِ والوَجْهِ وغَيْرِهِما: التَّفْويضَ والتَّأْويلَ[(5)]. وذَهَبَ

---

(1) وهي فرقة انتسبت إلى اعتزال واصل بن عطاء لمجلس الحسن البصري [يُنظر: محمد أبو زهرة، **تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية**، دار الفكر العربي، القاهرة: د. ت، ص125].

(2) يُنظر: **مقالات الإسلاميين**، للأشعري: أبي الحسن علي بن إسماعيل (ت330هـ)، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، د. ن، ط2، د. م: 1985م 1/ 243.

(3) وهم الأشاعرة والماتُريديَّة [يُنظر: **سراج السالك شرح أسهل المسالك، للجعلي**: السيد عثمان بن حسنين بري، المكتبة الثقافية، بيروت: د. ت، ص49].

(4) والصفاتُ المُثْبَتَةُ عند أهل السُّنَّة عشرون صفةً [يُنظر: **تهذيب واختصار وشروح السنوسية (أم البراهين)**، عمر عبد الله كامل، دار المصطفى، ط1، القاهرة: 2005م، ص39].

(5) يقول الإمام اللّقاني في جوهرة التوحيد:

وكُلُّ نَصٍ أَوْهَمَ التشبيهَا ... أَوِّلْهُ أو فَوِّضْ ورُمْ تَنْزيهَا =

غَيْرُهُم[1] إلى إثْباتِها جَميعاً؛ فأثْبَتوا -مَثَلاً- نُزُولاً وضَحِكاً حَقيقيَيْنِ[2]، بلْ غالَى بَعْضُهُمْ فأثْبَتَ لِكَيْفيَّةِ هذهِ الأوْصافِ حَقيقَةً[3].

أوَّلاً: تَرادُفُ الصِّفَةِ والوَصْفِ قَبْلَ المِائَةِ الرَّابعَةِ الهِجْريَّةِ:

دَرَجَ السَّلَفُ رِضْوانُ اللهِ عليهُم قبلَ المِائَةِ الرَّابعَةِ علَى عَدَمِ التَّفْريقِ بينَ مَفْهُومَي الصِّفَةِ والوَصْفِ، فَجاءَتِ الكَلِمَتانِ بِذاتِ المَعْنَى مِنْ حَيْثُ اسْتِعْمالُهُما لَدَيهُم، فَظَهَرَ في كَلامِهِم صِفَةُ الوُجُودِ، والوِحْدانيَّةِ، والقِدَمِ، والبَقاءِ، والحَياةِ، والقُدْرَةِ، والإرادةِ، والسَّمْعِ، والبَصَرِ، والكَلامِ، والعِلْمِ. كَما عُرِفَ بَينهُم الإيمانُ بِما وَصَفَ اللهُ تعالَى بهِ نفسَهُ مِنْ اسْتِواءٍ، ونُزُولٍ، وعَجَبٍ، وفَرَحٍ، وضَحِكٍ، وجَوارِحَ، كاليَدِ، والرِّجْلِ، والقَدَمِ، والوَجْهِ، والعَيْنِ، والسَّاقِ، وظَلَّ هذا الحالُ إلَى القَرْنِ الرَّابعِ الهِجْريِّ، ذلكَ القَرْنُ التي اكْتَمَلتْ فيهِ عُلومُ البَلاغةِ العَربيَّةِ مِن مَعانٍ، وبَيانٍ، وبَديعٍ ونَضِجَتْ، فَتَقرَّرَ لُزُوماً التَّفْريقُ بينَ الصِّفَةِ والوَصْفِ في حَقِّ اللهِ سُبْحانَهُ.

ثانياً: دَوْرُ البَلاغَةِ في التَّفْريقِ بينَهُما في القَرْنِ الرَّابعِ:

وَعِنْدَ اكْتِمالِ عُلُومِ البَيانِ آثَرَ العُلماءُ التَّفْريقَ بَينَهُما، فَعُرِّفَتِ الصِّفَةُ بأنَّها التِّي لا يَكونُ الإلَهُ إلَهاً إلَّا إذا اتَّصَفَ بها، كَصِفَةِ: القُدْرَةِ، والإرادَةِ، والوُجُودِ، والوِحْدانيَّةِ، والقِدَمِ، والبَقاءِ، والغِنَى، والحَياةِ، والسَّمْعِ، والبَصَرِ،

= [يُنظر: شرح الناظم على الجوهرة **هداية المريد لجوهرة التوحيد**، للقاني: برهان الدين إبراهيم (ت 1041هـ)، تحقيق: مروان حسين البجاوي، دار البصائر، ط1، القاهرة: 2009م، 1/ 488].

(1) كأولئك الذين تبنّوا آراء ونسبوها إلى أحمد بن حنبل في القرن الرابع الهجري، ومدرسة ابن تيمية في القرن السابع، والوهابية في القرن الحادي عشر، والسلفيون المعاصرون [يُنظر: **تاريخ المذاهب الإسلامية**، محمد أبو زهرة، ص190-212].

(2) يُنظر: محمد بن صالح العثيمين، **شرح العقيدة الواسطية لابن تيمية**، ط4، دار ابن الجوزي، السعودية: 1427هـ، ص305-312.

(3) يُنظر: **مجموع فتاوى ورسائل**، محمد بن صالح العثيمين، جمعها: فهد بن ناصر السليمان، دار الوطن، دار الثريا، ط الأخيرة، د. م: 1413هـ، 1/ 195.

والكَلامِ، ومُخالَفَتِهِ لِخَلْقِهِ؛ لأَنَّهُ لا يُعْقَلُ أنْ يَكونَ الإلهُ غَيْرَ مُتَّصِفٍ بِهذهِ الصِّفاتِ؛ لِذا لم يُثَرْ أيُّ خِلافٍ حَولَ هذه الصِّفاتِ مِنْ عُلماءِ ذلكَ العَصْرِ أو عُلماءِ العُصورِ المُتَعاقِبَةِ؛ ولتلكَ الأسْبابِ سَمَّاها العُلماءُ بالصِّفاتِ الحَقيقيَّةِ للمَوْلَى عَزَّ وَجَلَّ، بلْ عَدُّوها مِنَ المُحْكَمِ.

أمَّا الوَصْفُ فَهْوَ كُلُّ لَفْظٍ وَصَفَ اللهُ بِهِ نَفْسَهُ أو وَصَفَهُ بِهِ رَسولُهُ ﷺ، ظاهِرُهُ وَصْفٌ للمَخْلوقِ، كالاسْتِواءِ، قال تعالَى: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾[1]، والنُّزولِ، قالَ ﷺ: «يَنْزِلُ رَبُّنا تَبارَكَ وتَعالَى كُلَّ لَيْلَةٍ إلَى السَّماءِ الدُّنْيا حِينَ يَبْقَى ثُلُثُ اللَّيْلِ الآخِرِ، يَقولُ: مَنْ يَدعُوني فَأَسْتَجِيبَ لَهُ، مَنْ يَسْأَلُنِي فَأُعْطِيَهُ، مَنْ يَسْتَغْفرُني فَأَغْفِرَ لهُ»[2]، والمَجِيءِ، قالَ تعالَى: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾[3]، والهَرْوَلَةِ، قالَ ﷺ في الحَديثِ القُدْسيِّ: «وإنْ أَتاني يَمْشي أَتَيْتُهُ هَرْوَلَةً»[4]، والفَوْقيَّةِ، قالَ تعالَى: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾[5]، وقولُهُ ﷺ للجاريَةِ: «أَيْنَ اللهُ؟ قالتْ: في السَّماءِ، قالَ: مَنْ أنا؟ قالتْ: أنتَ رَسُولُ اللهِ. قالَ: أَعْتِقْهَا، فإنَّها مُؤْمِنَةٌ»[6]، والضَّحِكِ، قالَ ﷺ: «يَضْحَكُ اللهُ إلَى رَجُلَيْنِ، يَقتُلُ أحدُهُما الآخَرَ، يَدْخُلانِ الجَنَّةَ»[7]، والعَجَبِ، قالَ تعالَى: ﴿بَلْ عَجِبْتَ وَيَسْخَرُونَ﴾[8] علَى قِراءَةِ حَمْزَةَ والكسائِي[9]، والفَرَحِ، قال ﷺ: «لَلَّهُ أَشَدُّ فَرَحاً بتَوْبَةِ عَبْدِهِ مِنْ أَحدِكُمْ بِضَالَّتِهِ

(1) سورة طه، الآية: 5.

(2) **صحيح البخاري** (الجامع الصحيح المختصر)، لأبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، تحقيق: مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير، ط3، بيروت: 1987م، برقم: 1094.

(3) سورة الفجر، الآية: 22.

(4) **صحيح مسلم** (الجامع الصحيح)، لأبي الحسين مسلم بن الحجَّاج النيسابوري، دار الجيل- دار الأفاق الجديدة، بيروت: د. ت برقم 6981.

(5) سورة النحل، الآية: 50.

(6) المرجع السابق برقم: 1227.

(7) **صحيح البخاري**، برقم 2671.

(8) سورة الصافات، الآية: 12.

(9) يُنظر: **حجة القراءات**، لابن زنجلة: أبي زرعة عبد الرحمن بن محمد، تحقيق: سعيد الأفغاني، ط1: منشورات: جامعة بنغازي، ليبيا: 1974م، ص606.

إذا وَجَدَها»[1]، والغَضَبِ، قالَ تعالى: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَٰلِدًا فِيهَا وَغَضِبَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُۥ وَأَعَدَّ لَهُۥ عَذَابًا عَظِيمًا﴾[2]، والغَيْرَةِ، قالَ ﷺ: «إنَّ اللهَ يَغارُ وَإنَّ المُؤْمِنَ يَغارُ وَغَيْرَةُ اللهِ أَنْ يَأْتِيَ المُؤْمِنُ ما حَرَّمَ عَليهِ»[3]، والمَلَلِ، قالَ ﷺ: «فَإِنَّ اللَّهَ لَا يَمَلُّ حتَّى تَمَلُّوا»[4]، والحَياءِ، قالَ ﷺ: «إنَّ اللهَ حَيِيٌ كَريمٌ يَسْتَحِي إذا رَفَعَ الرَّجُلُ إليهِ يَدَيْهِ أنْ يَرُدَّهُما صِفْراً خائِبَتَيْنِ»[5]، والصُّورَةِ، قالَ ﷺ: «خَلَقَ اللهُ آدمَ على صُورتِهِ، طُولُهُ سِتُّونَ ذِراعاً»[6]، والرَّوْحِ (بمَعْنَى: النَّفَسِ)، قالَ ﷺ: «لا تَسُبُّوا الرِّيحَ، فإنَّها مِنْ رَوْحِ اللهِ، تَأْتِي بالرَّحْمَةِ والعَذابِ»[7]، والمَرَضِ، قالَ ﷺ في الحَديثِ القُدْسيِّ: «إنَّ اللهَ عَزَّ وجَلَّ يَقولُ يَوْمَ القِيامَةِ: يا ابْنَ آدَمَ مَرِضْتُ فَلَمْ تَعُدْني، قَالَ يَا رَبِّ كَيْفَ أَعُودُكَ وَأَنْتَ رَبُّ الْعَالَمِينَ، قَالَ: أَمَا عَلِمْتَ أَنَّ عَبْدِى فُلَاناً مَرِضَ فَلَمْ تَعُدْهُ، أَمَا عَلِمْتَ أَنَّكَ لَوْ عُدْتَهُ لَوَجَدْتَنِى عِنْدَهُ»[8]، والجَوارِحِ، كالوَجْهِ، قالَ تعالى: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ﴾[9]، واليَدِ، قال تعالَى: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ﴾[10]، والسَّاعِدِ، قالَ ﷺ: «إنَّ مُوسَى اللهِ أَحَدُّ مِنْ مُوساكَ وَساعِدَ اللهِ أَشَدُّ مِنْ ساعِدِكَ»[11]، والقَبْضَةِ واليَمينِ، قال تعالى: ﴿وَمَا قَدَرُواْ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦ وَٱلْأَرْضُ

(1) **صحيح مسلم**، برقم: 7129.
(2) سورة النساء، الآية: 93.
(3) المرجع السابق، برقم: 7171.
(4) المرجع السابق، برقم: 1863.
(5) **سنن الترمذي** (الجامع الصحيح)، لأبي عيسى محمد بن عيسى، تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرين، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د. ت، برقم: 3556.
(6) **صحيح البخاري**، برقم: 5873.
(7) **سنن ابن ماجه**، لأبي عبد الله محمد بن يزيد القزويني، تحقق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر، بيروت: د. ت برقم، 3727.
(8) **صحيح مسلم** برقم: 6721.
(9) سورة الرحمن، الآية: 27.
(10) سورة ص، الآية: 75.
(11) **المعجم الكبير**، للطبراني: لأبي القاسم سليمان بن أحمد، تحقيق: حمدي عبد المجيد السلفي، ط2، مكتبة العلوم والحكم، الموصل: 1983م، برقم: 617.

جَمِيعًا قَبْضَتُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطْوِيَّٰتٌۢ بِيَمِينِهِۦ ۚ سُبْحَٰنَهُۥ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾[1]، وقالَ ﷺ: «وكِلْتا يَدَيْهِ يَمينٌ»[2]، والأَصابِع، قالَ ﷺ: «إنَّهُ ليسَ آدمِيٌّ إلَّا وقَلْبُهُ بَينَ أُصبُعَيْنِ مِنْ أَصابِعِ اللهِ»[3]، والكَفِّ والأَنامِلِ، قالَ ﷺ: «فَرَأَيْتُهُ (أَيْ: رَبَّهُ) وَضَعَ كَفَّهُ بَينَ كَتِفَيَّ حَتَّى وَجَدْتُ بَرْدَ أَنامِلِهِ بينَ ثَدْيَيَّ»[4]، والسَّاقِ، قالَ تعالَى: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى ٱلسُّجُودِ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ﴾[5]، وقالَ ﷺ: «فيَكْشِفُ عَنْ ساقِهِ فَيَسْجُد لهُ كُلُّ مُؤمِنٍ»[6]، والقَدَم، قالَ ﷺ: «لا تَزالُ جَهَنَّمُ يُلْقَى فيها، وتقولُ: هَلْ مِنْ مَزيدٍ، حتَّى يَضَعَ رَبُّ العِزَّةِ فيها قَدَمَهُ فيَنْزَوي بَعْضُها إلى بَعْضٍ، وتقولُ: قَطْ قَطْ بِعِزَّتِكَ وكَرَمِكَ»[7]، والعَيْنِ، قالَ تعالى: ﴿وَٱصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا ۖ وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ حِينَ تَقُومُ﴾[8]؛ والوَطْأَةِ، قالَ ﷺ: «وإنَّ آخِرَ وَطْأَةٍ وَطِئَها اللهُ بِوَجٍّ»[9]، والصَّوْتِ، قال ﷺ: «يقولُ اللهُ عَزَّ وجَلَّ: يا آدمُ! يقولُ: لَبَّيْكَ رَبَّنا وسَعْدَيْكَ، فيُنادِي بصَوْتٍ: إنَّ اللهَ يَأمُرُكَ أنْ تُخْرِجَ مِنْ ذُرِّيَتِكَ بَعْثاً إلى النَّارِ...»[10].

ومَذْهَبُ جُمْهُورِ أهلِ السُّنَّةِ أنّه يُطْلِقُ عليها أوْصافاً؛ لأنَّ المَعْنَى المُتَبادَرَ مِنْ ظاهِرِها مُسْتَحيلٌ علَى اللهِ، لأنَّهُ تَعالَى قالَ عَنْ نَفْسِهِ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾[11]، وقالَ سُبحانَهُ: ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا

---

(1) سورة الزمر، الآية: 67.
(2) **صحيح مسلم**، برقم: 4825.
(3) **سنن الترمذي**، برقم: 3522.
(4) المرجع السابق، برقم: 3235.
(5) سورة القلم، الآية: 42.
(6) **صحيح البخاري**، برقم: 7001.
(7) **صحيح مسلم**، برقم: 7358.
(8) سورة الطور، الآية: 48.
(9) **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، مؤسسة قرطبة، القاهرة: د. ت، برقم: 27355.
(10) **صحيح البخاري**، برقم: 4464.
(11) سورة الشورى، من الآية: 11.

أَحَـدُۢ﴾[1]، وقال: ﴿فَلَا تَجۡعَلُواْ لِلَّهِ أَندَادًا وَأَنتُمۡ تَعۡلَمُونَ﴾[2] وقال: ﴿يَعۡلَمُ مَا بَيۡنَ أَيۡدِيهِمۡ وَمَا خَلۡفَهُمۡ وَلَا يُحِيطُونَ بِهِۦ عِلۡمًا﴾[3]، وقال أيضاً: ﴿لَّا تُدۡرِكُهُ ٱلۡأَبۡصَٰرُ وَهُوَ يُدۡرِكُ ٱلۡأَبۡصَٰرَۖ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلۡخَبِيرُ﴾[4]، ومِنْ ثَمَّ لم تَكُنْ تلكَ الأوْصافُ صِفاتٍ حَقيقيَّةً، بلْ كانتْ أوْصافاً، لِذا عُدَّتْ مِنَ المُتَشابِهِ اللَّفْظيِّ. ومِمَّا يُؤَيِّدُ أنَّها أوْصافٌ لا صِفاتٌ: ظُهورُ الجَدَلِ حَوْلَها واختلافُ وِجْهاتِ العُلَماءِ إزاءَها بينَ مُفَوِّضٍ ومُؤَوِّلٍ ومُثْبِتٍ، في حِينَ لم يَظْهَرْ هذا الخِلافُ حَولَ الصِّفاتِ الحَقيقيَّةِ، كالقُدْرةِ والحَياةِ. ومِمَّا يُؤَيِّدُ الفَرْقَ بينَ هذه الأوْصافِ وتلكَ الصِّفاتِ: عَدَمُ جَوازِ القَسَمِ بهذهِ الأوْصافِ، فلم يُجَزْ أنْ يُقالَ: وقَدَمِ اللهِ لأفْعَلَنَّ، أو رِجْلِهِ أو اسْتِوائِهِ سُبحانَهُ، في حِينِ يَجوزُ أنْ يَحْلِفَ الإنسانُ بتلكَ الصِّفاتِ، كالقُدْرةِ والسَّمْعِ والكَلامِ والحَياةِ، فيُقالُ: وقُدْرَةِ اللهِ لأفْعَلَنَّ، أو سَمْعِهِ أو بَصَرِهِ تعالَى إلى غَيْرِ ذلكَ مِنَ الصِّفاتِ.

ثالِثاً: السَّلِيقَةُ أَساسٌ لِفَهْمِ الصَّحابَةِ والتَّابِعينَ لِهذهِ الأوْصافِ:

لم يُسَجَّل عنِ السَّلَفِ الأوائِلِ مِنْ صَحابَةٍ وتابِعينَ وتابِعِيهِم شَيْءٌ مِنْ كَلامِهِمْ بِمَا يُعَبِّرُ عَنْ مَوْقِفِهِم حَولَ هذه الصِّفاتِ أو الأوْصافِ، وهذا يَدُلُّ علَى أنَّهم كانوا يَفْهَمونها على سَليقَتِهِم في تَفاهُمِهِم بهذه اللُّغةِ؛ لذا لم يُصَرِّحْ واحِدٌ منهُم بِتَفْسيرٍ أو شَرْحٍ لها أو حتَّى رَأْيٍ تِجاهَها، فَكَما يَفْهَمُ العامِيُّ في عَصْرِنا يَدَ الدَّوْلَةِ، وفَوْقيَّةَ الحاكِمِ، وعَصا القاضي فَهِمَ سَلَفُنا الأوائِلُ يَدَ اللهِ، ونُزُولَهُ، واسْتِواءَهُ، وضَحِكَهُ.

والدَّليلُ علَى أنَّ السَّلَفَ كانوا يَفْهَمُونَها علَى سَليقَتِهِم ما وَرَدَ عَنْ الصَّحابيِّ أبي رَزينٍ رضي الله عنه، عنْدَما رَوَى حَديثَ رَسُولِ اللهِ ﷺ: «ضَحِكَ رَبُّنا مِنْ قُنُوطِ عِبادِهِ وقُرْبِ غَيْرِهِ، قالَ: قُلْتُ: يا رَسُولَ اللهِ، أَوَيَضْحَكُ رَبُّنا؟

(1) سورة الإخلاص، الآية: 4.
(2) سورة البقرة، من الآية: 22.
(3) سورة طه، الآية: 110.
(4) سورة الأنعام، الآية: 103.

قالَ: نَعَمْ، قُلْتُ: لَنْ نَعْدَمَ مِنْ رَبٍّ يَضْحَكُ خَيْراً»[1]. فقدْ فَهِمَ أبو رَزينٍ ضَحِكَ الرَّبِّ، فقالَ: يَضْحَكُ خَيْراً، والضَّحِكُ بالخَيرِ لا يَكونُ إلَّا رَحْمَةً[2]؛ لأنَّهُ بِمَعْنَى: إجْزال العَطاءِ؛ ولذلكَ تَعَدَّى الفِعْلُ (يَضْحَكُ) إلَى مَفْعُولٍ، هو (خَيْراً)؛ رُغْمَ كَوْنِ (يَضْحَكُ) فِعْلاً لازِماً، إذْ لَوْ كانَ بِمَعْنًى آخرَ لَمَا تَجاوَزَ لُزُومَهُ.

رابِعاً: مَنْهَجُ أَهْلِ السُّنَّةِ في التَّعامُلِ مَعَ هذهِ الأوْصافِ:

ولأَهْلِ السُّنَّةِ مَنْهَجٌ مُتَمَيِّزٌ في التَّعامُلِ معَ هذه الأوْصافِ يَكْمُنُ في الإيمانِ بِها[3]؛ ونَفْيِ مَعْناها الظَّاهِرِ المُتَبادِرِ للفَهْمِ عنِ اللهِ، وإحالَةِ مَعْناها الحَقيقيِّ (والكَيْفيَّةُ فَرْعٌ عنْ هذا المَعْنَى) إلى اللهِ تعالَى. وقدْ عَبَّرَ السَّلَفُ عَنْ هذا المَنْهَجِ بالإمْرارِ[4]، الذي لا يَدُلُّ إلَّا علَى تَفْويضِ

---

(1) **سنن ابن ماجه**، برقم: 181.

(2) وهو ما فَهِمَهُ البخاريُّ صاحب الصحيح لضَحِكِ الرَّبِّ في حديثِ النبي ﷺ: «يضحك الله إلى رجلين يقتل أحدهما الآخر يدخلان الجنة، يُقاتِل هذا في سبيل الله فيُقتَلُ، ثُمَّ يتوب اللهُ عن القاتِلِ فيُستَشهَدُ»، فقال: «معنى الضحك فيه: الرحمة» [يُنظر: **الأسماء والصفات**، للبيهقي: أبي بكر أحمد بن الحسين (ت 458هـ)، تحقيق: عبد الله بن محمد الحاشدي، ط1، مكتبة السوادي، جدة، د. ت 2/ 72].

(3) يقول ابن قدامة المقدسي: «وأمَّا إيمانُنا بالآيات وأخبار الصِّفات فإنَّما هو إيمان بمجرد الألفاظ التي لا شكَّ في صحتها ولا ريب في صدقها، وقائلها أعلم بمعناها فآمنا بها على المعنى الذي أراد ربنا تبارك وتعالى... بل قِراءتها تفسيرها من غير معنًى بعينه ولا تفسير بنفسه، ولكن قد علمنا أنَّ لها معنًى في الجُملة يعلمه المتكلِّمُ بها فنحن نؤمن بها بذلك المعنى» [**تحريم النظر في كتب الكلام**، لابن قدامة المقدسي: أبي محمد عبد الله ابن أحمد، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد دمشقية، ط1، دار عالم الكتب، الرياض: 1990م 1/ 59].

(4) نقل الذهبي عن الوليد بن مسلم أنه قال: «سألتُ الأوزاعي، ومالك بن أنس، وسفيان الثوري، واللَّيث بن سعد عن الأحاديث التي فيها الصِّفات فكلُّهم قالوا لي: أمروها كما جاءت بلا تفسير» [**العلو للعلي الغفار**، للذهبي: أبي عبد الله محمد بن أحمد، تحقيق: أبي محمد أشرف بن عبد المقصود، مكتبة أضواء السَّلف، ط1، الرياض: 1995م 1/ 140]. وعن الإمام أحمد بن حنبل أنه قال: «نؤمن بها، ونصدق بها، بلا كيف، ولا معنًى، ولا نرد شيئاً منها» [**لمعة الاعتقاد**، لابن قدامة المقدسي: أبي محمد عبد الله بن أحمد، وزارة الشئون الإسلامية والأوقاف، السُّعودية: 2000م 1/ 3]، وعنه أيضاً: =

مَعانيها[1]، فهوَ وَحْدَهُ الذي يُسَلِّمُ المَرْءَ مِنَ القَطْعِ بِمَعانيها. ولَعَلَّ الإمامَ مَالِكَ بْنَ أَنَسٍ أَحْسَنُ مَنْ مَثَّلَ هذا المَوْقِفَ[2] عندما دَخَلَ عليهِ رَجُلٌ، فقالَ: يا أَبا عبدِ اللهِ ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾[3]، كيفَ اسْتِواؤُهُ؟ فَأَطْرَقَ مالِكٌ وأخَذَتْهُ الرُّحَضاءُ، ثُمَّ رَفَعَ رَأْسَهُ فقالَ: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ كَما وَصَفَ نَفْسَهُ، ولا يُقالُ كَيْفَ، وكَيْفَ عنهُ مَرْفُوعٌ، وأنتَ رَجُلُ سُوءٍ صاحِبُ بِدْعَةٍ، أَخْرِجُوهُ، قالَ: فأُخْرِجَ الرَّجُلُ[4]، وفي رِوايةٍ: الكَيْفُ غَيْرُ مَعْقُولٍ، والاسْتِواءُ غَيْرُ مَجْهُولٍ، والإيمانُ بهِ واجِبٌ، والسُّؤالُ عَنْهُ بِدْعَةٌ[5]، ومَعْنَى: كَما وَصَفَ نفسَهُ: الوُقُوفُ عِنْدَ لَفْظِها وعَدَمُ تَعْيينِ مَعْنًى لَها، فظاهِرُ مَعناها المَعْلُومُ (وهو الاسْتِقرارُ وَفْقاً لِقَوانينِ اللُّغَةِ) لا يَجُوزُ في حَقِّ اللهِ؛ لذا لا يَجُوزُ أنْ يُسْأَلَ عنهُ بـ(كَيْفَ)، ومَعْنَى: بِلا كَيْفَ: هو عِبارَةٌ، المَقْصودُ منها: زَجْرُ السَّائِلِ عَنِ البَحْثِ والتَّقَصّي؛ أيْ: بِلا مَعْنَى، فـ(كَيْفَ) يُسْتَفْهَمُ بها عَنِ المَعْنَى، ومِنْ ثَمَّ لَمْ تَأْتِ لإثْباتِ المَعْنَى الحَقيقيِّ وتَفْويضِ الكَيْفِ، كَما

= «ومن تكلَّم في معناها ابتدع» [**اعتقاد الإمام المبجل أحمد ابن حنبل**، عبد الواحد بن عبد العزيز التميمي، دار المعرفة، بيروت، د. ت، 1/ 307].

(1) وطريقة التفويض هذه هي التي رجع إليها إمام الحرمين الجويني، فقد قال: «والذي نَرْتَضيهُ رَأْياً، ونَدينُ للهِ بهِ عَقْلاً: اتِّباعُ سَلَفِ الأمَّةِ، فالأَولَى الاتِّباعُ وتركُ الابتداعِ، والدليلُ السمعيُّ القاطعُ في ذلك أنَّ إجماعَ الأُمةِ حجةٌ متَّبعةٌ، وهو مُستندُ مُعظَمِ الشريعةِ، وقد دَرَجَ صَحْبُ رَسولِ اللهِ ﷺ ورَضِيَ عنهم علَى تَرْكِ التَّعرُّضِ لمَعانيها ودَرْكِ ما فيها» [يُنظر: **العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية**، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة: 1412هـ-1993م، ص22].

(2) ويُروى عن أمِّ سلمة مثل هذا الموقف أنها قالت: «الكيف غير معقول، والاستواء غير مجهول، والإقرار به من الإيمان، والجحود به كفر» [يُنظر: **الإتقان في علوم القرآن**، للسيوطي: عبد الرحمن بن أبي بكر، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر: 1974م، 3/ 14 - **وفتح الباري** شرح صحيح البخاري، لابن حجر العسقلاني: أبي الفضل أحمد بن علي، دار المعرفة، بيروت: 1379هـ، 13/ 406].

(3) سورة طه، الآية: 5.

(4) يُنظر: **الأسماء والصفات**، للبيهقي، 2/ 305.

(5) **الإتقان في علوم القرآن**، للسيوطي، 3/ 15.

ادَّعَى المُثْبِتُونَ[1]. يَقولُ التِّرْمِذيُّ: «والمَذْهَبُ في هذا عِنْدَ أهلِ العِلْمِ مِنَ الأَئِمَةِ، مِثل: سُفْيانَ الثَّوْرِيِّ، ومالِكِ بنِ أنَسٍ، وابْنِ المُبارَكِ، وابْنِ عُيَيْنَةَ، ووَكِيعٍ، وغَيرِهم أنَّهُم رَوَوْا هذهِ الأشْياءَ، ثُمَّ قالوا: تُرْوَى هذهِ الأحادِيثُ ونُؤمِنُ بها، ولا يُقالُ: كَيْفَ؟ وهذا الذي اخْتارَهُ أَهْلُ الحَديثِ، وهوَ أنْ تُرْوَى هذهِ الأشياءُ كَما جاءَتْ، ويُؤمَنُ بِها ولا تُفَسَّرُ ولا تُتَوَهَّمُ، ولا يُقالُ: كَيْفَ؟ وهذا أمْرُ أهلِ العِلْمِ الذي اختارُوهُ وذَهبُوا إليهِ»[2].

وطَريقَةُ التَّفْويضِ هي التِّي رَجَعَ إليها أَبو المَعالي الجُويني إمامُ الحَرمَيْنِ، حَيْثُ قالَ: «فحَقٌّ على ذِي الدِّينِ أنْ يَعْتَقِدَ تَنَزُّهَ البارِي عَنْ صِفاتِ المُحْدَثِينَ ولا يَخُوضَ في تَأْويلِ المُشْكلاتِ وَيَكِلُ مَعناها إلى الرَّبِّ»[3]. ومِنْ ثَمَّ نَرَى أنَّ الجُويني لم يَخْرُجْ عَنْ دائِرَةِ أهْلِ السُّنَّةِ؛ لأنَّهُ رَجَعَ عَنِ التَّأْويلِ إلَى التَّفْويضِ لِمَعانِيها - وكِلاهُما طَريقانِ عِنْدَ أهْلِ السُّنَّةِ في مُتَشابِهِ الصِّفاتِ - ولم يَرجعْ إلى إثْباتِ حَقائِقَ لهذهِ الصِّفاتِ كَما ادَّعَى المُثْبِتُونَ، يقولُ إمامُ الحَرَمَيْنِ الجُويني في الرِسالَةِ النِّظَّاميَّةِ أيضاً: «والذي نَرْتَضيهُ رَأْياً، ونَدينُ للهِ بِهِ عَقْلاً: اتِّباعُ سَلَفِ الأُمَّةِ، فالأوَلَى الاتِّباعُ وتركُ الابتداعِ، والدليلُ السمعيُّ القاطعُ في ذلك أنَّ إجماعَ الأُمَّةِ حجةٌ متَّبعةٌ، وهو مُستندُ مُعظمِ الشريعةِ، وقد دَرَجَ صَحْبُ رَسولِ اللهِ ﷺ ورَضِيَ عنهم علَى تَرْكِ التَّعرُّضِ لمَعانيها ودَرْكِ ما فيها»[4].

ولأهْلِ السُّنَّةِ طَريقَةٌ أُخْرَى في التَّعامُلِ معَ هذهِ الأوْصافِ، هي تَأْويلُها

(1) يُنظر: **أهل السُنَّة الأشاعرة** (شهادة علماء الأمة وأدلتهم)، حمد السنان وفوزي العنجريّ، ط1، دار الضياء، الكويت: 2006م، ص151-152.

(2) **سنن الترمذي**، محمد بن عيسى (ت 279هـ)، دار الفجر للتراث، القاهرة: 2009م، ص667، برقم: 2557.

(3) **سير أعلام النبلاء**، للذهبي: شمس الدين أبي عبد الله محمد بن أحمد (ت 748هـ)، تحقيق: شعيب الأرناؤوط وآخرين، ط3، مؤسسة الرسالة، بيروت: 1985م، 18/ 473-474.

(4) يُنظر: **العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية**، ص22.

بِما يَتَّفِقُ مَعَ ما جاءَ مِنْ مَجازِ اللُّغَةِ[1]، وهي طَرِيقَةٌ لم يُطْلِقُوا لها العَنانَ؛ حَيْثُ أجازُوها لِكُلِّ مَنِ استُغْلِقَ عليهِ فَهْمُها، كَأَنْ كانَ أعْجَمِيّاً أو عامِّيّاً؛ لِتَمَشِّيها مَعَ حَبْكِ العِلْمِ وإحْكامِهِ؛ فَبِها يُقْطَعُ الفُضُولُ المَعْرِفِيُّ وتُخْمَدُ نَوازِعُهُ، ولأنَّها طَرِيقَةٌ ليسَتْ مَمْنوعَةً ولا واجِبَةً - كَما نَقَلَ ابنُ حَجَرٍ العَسْقَلانيُّ عَنْ عُلماءِ الأُمَّةِ، فقدْ نَقَلَ ما نَصُّهُ: «لم يُنْقَلْ عَنِ النَّبيِّ ﷺ ولا عَنْ أَحَدٍ مِنْ أَصْحابِهِ مِنْ طَرِيقٍ صَحيحٍ التَّصْريحُ بوُجوبِ تَأْويلِ شَيْءٍ مِنْ ذلكَ ولا المَنْعُ مِنْ ذِكْرِهِ»[2] - جَعَلَتْ مِنَ العُلماءِ مَنْ يَرَى صَوابَها، يَقُولُ ابْنُ دَقِيقِ العيدِ: «ومَنْ تَأَوَّلَها نَظَرْنا؛ فإنْ كانَ تَأْويلُهُ قَريباً علَى مُقْتَضَى لِسانِ العَرَبِ لم نُنْكِرْ عليهِ، وإنْ كانَ بَعيداً تَوَقَّفَنا عَنْهُ ورَجَعَنا إلى التَّصْديقِ مَعَ التَّنْزيهِ، ومَا كانَ منها مَعْناهُ ظاهِراً مَفْهوماً مِنْ تَخاطُبِ العَرَبِ حَمَلْناهُ عليهِ»[3]؛ لذا وَصَفَها بَعْضُ المُتَأَخِّرينَ بأنَّها طَريقٌ مُختارٌ للمُحَقِّقينَ مِنْهُم، فالعَلَّامةُ مُحمَّدُ الأميرُ المالِكيُّ صاحِبُ المَجْمُوعِ في الفِقْهِ المالِكيِّ قالَ بِشَأْنِها بأَنَّها: «مُختارُ الخُلَّصِ مِنَ المُتَأَخِّرينَ»[4]، وهو ما دَعَا سُلْطانَ العُلماءِ العِزَّ بنَ عبدِ السَّلامِ إلَى الفَتْوَى، قائِلاً: «طَريقةُ التَّأْويلِ - بِشَرْطِها - أَقْرَبُهُما إلَى الحَقِّ»، وقَصَدَ بالشَّرْطِ أنْ تَكونَ علَى مُقْتَضَى لُغَةِ العَرَبِ[5].

---

(1) أنكرَ ابنُ تيمية وابنُ القَيِّم المجازَ؛ رَغْم وقوعه في كلامهما سبع عشرة مرةً، كما أحصاها د. عبد العظيم المطعني في كتابه: **المجاز في اللُّغة والقرآن الكريم** [يُنظر: **نقض قواعد التشبيه من أقوال السلف مِمَّن قالوا بالإمرار والتفويض والتنزيه**، عمر عبد الله كامل، ط1، دار المصطفى، د. م: 2005م، ص47].

(2) **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، لابن حجر العسقلاني، 13/ 390.

(3) المرجع السابق، 13/ 383.

(4) **حاشية الأمير على شرح عبد السلام على الجوهرة في علم الكلام**، مط: محمد علي صبيح وأولاده، القاهرة: 1953م، ص95.

(5) يُنظر: **الإنصاف فيما أُثير حوله الخلاف**، عمر عبد الله كامل، الوابل الصيّب للإنتاج والتوزيع، ط2، القاهرة: 2011م، ص298.

خامساً: رَفْضُ أهْلِ السُّنَّةِ لإثْباتِ بَعْضِ فِرَقِ الإسْلامِ لِحَقائِقِها أو حَقائِقِ كَيْفيَّاتِها:

إنَّ المَنْهَجَ الَّذي اتَّبَعَهُ أهلُ السُّنَّةِ حِيالَها مَنْهَج مُتَّبَع لا مُبْتَدَع، يَحرِصُ علَى السَّيْرِ وَراءَ السَّلَفِ الصَّالِحِ خُطْوةً بِخُطْوةٍ؛ لذا نَجِدُهُم لم يَرْضوا بأَيِّ مُغالاةٍ في فَهْمِها تَخْرُجُ عَنْ دائِرةِ الأوَّلينَ، فلم يَرْضوا بإثْباتِ هذهِ الأوْصافِ علَى حَقائِقِها حَتَّى ولو فُصِلَتْ عَنْ لَوازِمِها، فلم يُجيزُوا القَوْلَ: - في اليَدِ مَثَلاً - نُثْبِتُ للهِ يَداً حَقيقيَّةً ذاتِ كَيْفيَّةٍ مَجْهولَةٍ؛ وذلك لأنَّ لَفْظَةَ (حَقيقيَّة) لم تَرِدْ عَن سَلَفِ هذه الأُمَّةِ[1]، فهي مِن الكَلامِ المُبْتَدَعِ. يقولُ بَدْرُ الدِّينِ بْنُ جَماعَةَ عَنِ الاسْتِواءِ كَما في آيَةِ: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾[2]: «فَمَنْ جَعَلَ الاسْتِواءَ في حَقِّهِ ما يُفْهَمُ مِنْ صِفاتِ المُحْدَثينَ وَقَالَ اسْتَوَى بِذاتِهِ أوْ قالَ اسْتَوَى حَقيقَةً فَقَدِ ابْتَدَعَ بِهذِهِ الزِّيادَةِ التي لم تَثْبُتْ في السُّنَّةِ ولا عَنْ أَحَدٍ مِنَ الأئِمَةِ المُقْتَدَى بِهِمْ»[3]، إضافةً إلَى أنَّ العَقْلَ - وهو أساسُ الإيمانِ وشَرْطُهُ - سَيَبْحَثُ عَمَّا تَشْتَرِكُ فيهِ هذه اليَدُ - مَهْما اسْتَبْعَدْنا لَوازِمَها - بهذا الوَصْفِ مَعَ يَدِ المَخْلوقاتِ[4]، كاللَّوْنِ والحَيِّزِ والقَدْرِ، وهذا مُخالِفٌ لِصَريحِ الآيةِ: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ﴾[5]، فاسْتِبْعادُ الكَيْفيَّةِ ليسَ كافِياً لِنَفْيِ

---

(1) اعترف الشيخ محمد بن صالح العثيمين بعدم وُرُود لفظة (حقيقية) مع أيٍّ مِن الصفات الخبرية عن السَّلف، كما اعترف بِعدم تصريح السَّلف رضوان الله عليهم بأنَّ المراد باليد كما في قوله تعالى: ﴿يَدُ ٱللَّهِ مَغۡلُولَةٌۚ﴾ [المائدة: 64] هي اليد الحقيقية؛ مِمَّا يدلُّ على أنه فهمٌ له ولمذهبه [يُنظر: **شرح العقيدة الواسطية لشيخ الإسلام ابن تيمية**، محمد بن صالح العثيمين، ص198].

(2) سورة طه، الآية: 5.

(3) **إيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل**، لابن جماعة: بدر الدين محمد بن إبراهيم، تحقيق: وهبي سليمان الألباني، ط1، دار السلام، القاهرة: 1990م، 1/ 107.

(4) وقد وقع هذا لابن تيمية القائلِ في رسالته التدمرية: «والكبِد والطِحال ونحو ذلك هي أعضاء الأكل والشرب، فالغني المنزَّه عن ذلك مُنزَّهٌ عن آلات ذلك، بخلاف اليد؛ فإنَّها للعمل والفعل، وهو سبحانه موصوف بالعمل والفعل» [يُنظر: **الرسالة التدمرية**، ص143-144، نقلاً عن: نقض قواعد التشبيه، لعمر عبد الله كامل، ص99].

(5) سورة الشورى، من الآية: 11.

المِثْليَّةِ، كَما أنَّ (الحَقيقَةَ) تَسْتَدْعِي الوُقوفَ عليها مِنْ حَيْثُ كَوْنُها لُغَويَّةً أو عُرْفيَّةً (وهُما يُوقِعانِ بها في التَّشْبيهِ فَيَجِبُ صَرْفُ ظاهِرِها عَنِ اللهِ) أو إلَهِيَّةً (يَعْلَمُها اللهُ)، وهي لا يُسْأَلُ عنها في بابِ طَلَبِ العِلْمِ؛ لاخْتِصاصِ المَوْلَى عَزَّ وجَلَّ بِها وَحْدَهُ[1].

كَما يُوقِعُ إثْباتُ حَقائِقِها في شَرَكِ إدْراكِ صِفاتِ المَوْلَى تَعالَى بالحَواسِّ، وإدْراكُهُ تَعالَى بالحَواسِّ يُعَدُّ مُسْتَحِيلاً، لأنَّهُ غابَ عَنِ البَصائِرِ (العُقُولِ) كَما غابَ عَنِ الأبْصارِ (العُيُونِ)، فكُلُّ ما خَطَرَ بِبالِكَ فاللهُ بِخِلافِ ذلكَ. وقد نَبَّهَنا النَّبيُّ ﷺ فيمَا رُوِيَ عَنْهُ قَوْلُهُ: «تَفَكَّرُوا في خَلْقِ اللهِ ولا تَتَفَكَّرُوا في اللهِ»[2]، وفي رِوايةٍ «تَفَكَّرُوا في آلاءِ اللهِ ولا تَتَفَكَّرُوا في اللهِ»[3]. فاللهُ مَوْجودٌ، والعُقولُ لا تُدْرِكُهُ مَهْما كانَ لَها مِنْ مَنافِذَ حِسِّيَةٍ، ومِنْ ثَمَّ لا يَصِحُّ وَصْفُهُ تَعالَى بالظُّروفِ المَكانيَّةِ السِّتَّةِ المُبْهَمَة، وهي (فَوْقَ، تَحْتَ، أمَامَ، خَلْفَ، يَمينٌ، شِمالٌ)[4]؛ لأنَّها أوْصافٌ للمَخْلوقِ. وقدْ قالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ فيما يَرْويهِ عَنْ رَبِّهِ: «وأنتَ الظَّاهِرُ فليسَ فَوْقَكَ شَيْءٌ، وأنتَ الباطِنُ فليسَ دُوْنَكَ شَيْءٌ»[5]. ورَحِمَ اللهُ الإمامَ الطَّحاويَّ في عَقيدَتِهِ الذي قالَ فيها: «وتَعالَى عَنِ

---

(1) يُنظر: محمد عبد العظيم الزرقاني، **مناهل العرفان في علوم القرآن**، دار إحياء التراث العربي، ط1، بيروت: 1995م، 2/ 545.

(2) يُنظر: **كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال**، للبرهان فوزي: علاء الدين علي بن حسام الدين (ت 975هـ)، تحقيق: بكري حياني وصفوة السقا، ط5، مؤسسة الرسالة، 1985م، برقم: 5704.

(3) **المعجم الأوسط، للطبراني**: أبي القاسم سليمان بن أحمد، تحقيق: طارق بن عوض الله، وعبد المحسن الحسيني، دار الحرمين، القاهرة: 1415هـ، برقم: 6319.

(4) يقول ابن عساكر عن الله ما نصُّه: «موجود قبل الخلق، ليس له قبل ولا بعد، ولا فوق ولا تحت، ولا يمين ولا شمال، ولا أمام ولا خلف، ولا كلّ ولا بعض، ولا يُقال: متى كان؟ ولا أين كان؟ ولا كيف؟، كان ولا مكان، كوَّنَ الأكوان، ودبَّرَ الزمان، لا يتقيد بالزمان، ولا يتخصص بالمكان» [**طبقات الشافعية الكبرى**، للسبكي: تاج الدين بن علي، تحقيق: محمود الطناحي، وعبد الفتاح الحلو، ط2، هجر للطباعة، القاهرة: 1413هـ، 8/ 184].

(5) **صحيح مسلم**، برقم: 7064.

الحُدودِ والغاياتِ والأَرْكانِ والأعْضاءِ والأَدواتِ لا تَحْويهِ الجِهاتُ السِّتُّ كَسائِرِ المُبْتَدَعاتِ»[1]، أمَّا ما جاءَ مِنْ أَلْفاظٍ في القُرآنِ والسُّنَّةِ، كالفَوْقيَّةِ أو العُلُوِ فهي للمَكانَةِ والمَرْتَبَةِ والتَّعالِي في العَظَمَةِ، لا للمَكانِ، ناهيكَ علَى أنَّ المَكانَ والزَّمانَ مَخْلوقانِ للهِ يَتَعَلَّقانِ بالمَخْلوقاتِ لا بالخالِقِ، فقد قالَ رسول الله ﷺ: «كانَ اللهُ ولم يَكُنْ شَيْءٌ غَيْرُهُ»[2]. وَرَدّاً علَى فَوْقِيَّةِ المَكانِ - تَعالَى اللهُ عَنْ ذلكَ - يَقُولُ عَبدُ الرَّحْمنِ الصَّفُوري الشَّافعيّ: «لو فَرَضْنا أنَّهُ في السَّمَواتِ، فَهَلْ يَقْدِرُ علَى خَلْقِ عالَمٍ فَوْقَها أمْ لَا؟ فَإنْ فَعَلَ ذلكَ كانَ تَحتَ العالَم، وهذا لَا يَقُولُهُ أَحَدٌ، وإنْ كانَ لا يَقْدِرُ اقْتَضَى التَّعْجيزَ، وهوَ مُحالٌ»[3].

ولم يَقْتَصِرِ المُثْبِتُونَ علَى إثباتِ حَقيقَةٍ لهذه الأوصافِ بلْ تَجاوَزُوا ذلكَ إلى إثباتِ حَقائِقَ لِكَيْفيَّاتِها، لأنَّ نَفْيَ الكَيْفيَّةِ عَن هذه الأَوْصافِ في نَظَرِهِم هو تَعْطيلٌ لها، يقولُ مُحمَّدُ بنِ صالِحٍ العُثيمين: «والحاصِلُ أنَّ نَفْيَ الكَيْفيَّةِ عَنِ الاسْتِواءِ مُطْلَقاً هو تَعْطيلٌ مَحْضٌ لهذه الصِّفَةِ لأنَّنا إذا أَثْبَتْنا الاسْتِواءَ حَقيقَةً لَزِمَ أنْ يَكونَ لهُ كَيْفيَّةٌ، وهكذا يُقالُ في بَقيَّةِ الصِّفاتِ»[4].

سادِساً: شُبْهَةُ المُثْبِتينَ لِحَقائِقِ الأَوْصافِ دُونَما كَيْفيَّةٍ:

دَرَجَ المُثْبِتونَ لهذهِ الأَوْصافِ علَى إثْباتِها بِحَقائِقِها دُونَما كَيْفيَّةٍ علَى ما اشْتَهَرَ عندَهُم رَغْمَ مُناداةِ بَعْضِهِم بإثْباتِ حَقائِقَ لهذهِ الكَيْفيَّاتِ، وقد جَرَّهُم إلى هذا الفَهْمِ عِبارةُ (بِلا كَيْفَ) التي كَثيراً ما تَرِدُ على أَلْسِنَةِ السَّلَفِ عندَ الكَلامِ على النُّصُوصِ المُتَشابِهَةِ فَفَهِمُوا (أيْ: هؤلاءِ المُثْبِتونَ) مِن عِبارةِ

---

(1) **شرح العقيدة الطحاوية،** لابن أبي العز الحنفي (ت 792هـ)، تحقيق: عبد الرحمن فهمي الزواوي، ط1، دار الغد الجديد، القاهرة: 2009م، ص154.

(2) **صحيح البخاري،** برقم: 3019.

(3) **نزهة المجالس ومنتخب النفائس،** تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة زهران، مصر: د. ت، ص12.

(4) **مجموع فتاوى ورسائل العثيمين،** جمعها: فهد السليمان، 1/ 195.

السَّلَفِ أنَّ السَّلَفَ رِضْوانُ اللهِ عليهُم يُثْبِتونَ المَعْنَى الحَقيقيَّ ويُفَوِّضُونَ الكَيْفيَّةَ، وهو فَهْمٌ يُعْوِزُهُ الدَّليلُ، بلْ هو يُناقِضُهُ؛ لأنَّ عِبارةَ (بلا كَيْفَ) تَعْنِي زَجْرَ السَّائِلِ عنِ البَحثِ والتَّقَصِّي، ومِنْ ثَمَّ لم تَكنْ لإثباتِ المَعنَى الحَقيقيِّ لهذه الأوصافِ أو لِتَفْويضِ كَيْفيَّاتِها، والدَّليلُ على ذلك عَقْلاً، ولُغَةً، ونَقْلاً، أمَّا العَقْلُ فيَظْهَرُ مِن تَأَمُّلِكَ لِحَديثِ رَسولِ اللهِ ﷺ حَيْثُ رَوَى عَن رَبِّ العِزَّةِ قَولَهُ: «عَبْدي مَرِضْتُ فلم تَعُدْني»، فيقولُ العَبْدُ: «رَبِّ، كَيفَ أعُودُكَ وأنتَ رَبُّ العالَمينَ؟!»، فالعَبْدُ لم يَفْهَمِ المَعْنَى المُرادَ مِن اللَّفْظِ؛ لاسْتِحالَةِ حَقيقَتِهِ في عَقْلِهِ؛ لذا سَأَلَ بـ(كَيْفَ) عَن المَعْنَى المُرادِ، لا أنَّه أثبتَ حَقيقَةَ المَرَضِ للهِ تَعالَى لَكنَّهُ لم يَعْلَمْ كَيْفيَّتَهُ.

وأمَّا اللُّغَةُ فَلَفْظَةُ (كَيْفَ) يُسْتَفْهَمُ بها عَنِ المَعْنَى، لأنَّ بِنَفْيِها يَنْتَفِي المَعْنَى المُسْتَفْهَمُ عنهُ.

وأمَّا النَّقْلُ فقدْ رُوِيَ أنَّ رَجُلاً دَخَلَ على الإمامِ مالِكِ بن أَنَسٍ، فقالَ: «يا أبا عبدِ اللهِ ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾[1]، كيفَ اسْتِواؤُهُ؟ فأطرَقَ مالِكٌ وأخَذَتْهُ الرُّحَضاءُ، ثُمَّ رَفَعَ رَأْسَهُ فقالَ: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ كما وَصَفَ نفسَهُ، ولا يُقالُ: كَيْفَ، وكَيْفَ عنهُ مَرْفوعٌ، وأنتَ رَجُلُ سُوْءٍ، صاحِبُ بِدْعَةٍ، أَخْرِجُوهُ، فأُخْرِجَ الرَّجُلُ»[2]. فعِبارةُ (ولا يُقالُ: كَيْفَ) لا تَعْني إلّا شَيْئاً واحِداً، هو: لا يُسْأَلُ عنهُ بـ (كَيْفَ)، وهي تُفَسِّرُ وتُبَيِّنُ الرِّوايَتَيْنِ الأُخْرَيَيْنِ (والكَيْفُ غيرُ مَعْقولٍ)، أو(مَجْهولٌ)، ومِنْ ثَمَّ تُحْمَلانِ عليها.

سابِعاً: نَماذِجُ مِنْ تَفْويضِ السَّلَفِ لِمَعاني هذهِ الأوْصافِ:

1 - جاءَ في سُنَنِ البَيْهَقيِّ ما نَصُّهُ: «سُئِلَ الأوْزاعِيُّ (ت 157هـ) وسُفْيانُ الثَّوْريُّ (ت 161هـ) واللَّيْثُ بنُ سَعْدٍ (ت 175هـ) ومالِكٌ (ت 179هـ)

---

(1) سورة طه، الآية: 5.

(2) **الأسماء والصفات، للبيهقي**: أبي بكر أحمد بن الحسين (ت 458هـ)، تحقيق: عبد الله ابن محمد الحاشدي، ط1، مكتبة السوادي، جدة، د. ت، 2/ 305.

عَن هذه الأحاديثِ التي جاءَتْ في التَّشْبِيهِ، فقالُوا: أَمِرُّوها كَما جاءَتْ بِلا كَيْفيَّةٍ»[1].

2 - أجابَ الإمامُ مالِكٌ (ت 179هـ) رَحِمَهُ اللهُ عندَما سَأَلَهُ الوَليدُ بنُ مُسْلِمٍ عَن أحاديثِ الصِّفاتِ: «أَمِرَّها كَما جاءَتْ، بِلا تَفْسيرٍ»[2].

3 - يقولُ سُفْيانُ بْنُ عُيَيْنَةَ (ت 198هـ) رَحِمَهُ اللهُ: «كُلُّ ما وَصَفَ اللهُ بهِ نَفْسَهُ في كِتابِهِ فَتَفْسيرُهُ تِلاوَتُهُ والسُّكوتُ عنهُ»[3].

4 - عن الطَيالسي صاحِبِ المُسْنَدِ (ت 204هـ): «كانَ سُفْيانُ الثَّوْري وشُعْبَةُ وحَمَّادُ ابنُ زَيْدٍ وشُرَيْكٌ وأبو عَوانَةَ لا يَحِدُّونَ، ولا يُشَبِّهُونَ، ولا يُمَثِّلُونَ، يَرْوونَ الحَديثَ ولا يَقولونَ كَيْفَ؟ وإذا سُئِلُوا أجابُوا بالأَثَرِ»[4].

5 - أجابَ ابنُ الأعْرابيُّ، وهو من كِبارِ أَهْلِ اللُّغةِ (ت 231هـ) عندَما سُئِلَ عَن مَعْنَى (اسْتَوَى)، فقالَ: هو علَى عَرْشِهِ كَما أَخْبَرَ[5].

6 - يقولُ الإمامُ أبو عبدِ اللهِ أحْمَدُ بنُ حَنْبَلٍ (ت 241هـ) رَحِمَهُ اللهُ: «نُؤْمِنُ بها، ونُصَدِّقُ، ولا كَيْفَ، ولا مَعْنًى؛ أيْ: لا نُكَيِّفُها ولا نُحَرِّفُها بالتَّأْويلِ، فَنقولُ: مَعْناها كَذا، ولا نَرُدُّ منها شَيْئاً»[6].

7 - أجابَ الإمامُ أحمدُ بنُ حَنبلٍ (ت 241هـ) رَحِمَهُ اللهُ عنْ سُؤالِ وَلَدِهِ عَبدِ اللهِ عَمَّا وَرَدَ مَوْقُوفاً: «إنَّ اللهَ تعالَى خَمَّرَ طينَةَ آدَمَ عليهِ السَّلامُ أرْبعينَ يَوْماً»[7]، فقالَ لَهُ: «يا بُنِي، إذا سَأَلْتَ عَن اليَدِ في جِهَةِ الخالِقِ

---

(1) **السنن الكبرى** (في ذيله: الجوهر النقي لابن التركماني)، للبيهقي: أبي بكر أحمد بن الحسين، ط1، مجلس دائرة المعارف النظامية الكائنة في الهند ببلدة حيدر آباد: 1344هـ، 2/ 3.

(2) **سير أعلام النبلاء**، للذهبي، 8/ 105.

(3) **فتح الباري** شرح صحيح البخاري، لابن حجر العسقلاني، 13/ 407.

(4) نقلا عن: **نقض قواعد التشبيه**، عمر عبد الله كامل، ص128.

(5) **الإتقان في علوم القرآن**، للسيوطي، 3/ 16.

(6) **درء تعارض العقل والنقل**، لابن تيمية: أبي العباس أحمد بن عبد الحليم، تحقيق: محمد رشاد سالم، دار الكنوز الأدبية، الرياض: 1391هـ، 1/ 254.

(7) **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، لأبي نعيم الأصفهاني: أحمد بن عبد الله، ط4، دار الكتاب العربي، بيروت: 1405هـ، 8/ 264.

فيَنْبَغي أنْ تَقْطَعَ يَدَكَ أو تُخْبِئُها في كُمِّكَ»[1].

8 - يقولُ الإمامُ التِّرمِذيُّ (ت 279هـ): «وهذا الذي اختارَهُ أهلُ الحَديثِ أنْ تُرْوَى هذه الأشياءُ كَما جاءتْ، ويُؤْمَنُ بها، ولا تُفَسَّرُ، ولا تُتَوَهَّمُ، ولا يُقالُ كَيْفَ، وهذا أمْرُ أهْلِ العِلْمِ الذي اختارُوهُ وذَهَبُوا إليهِ»[2].

9 - يقولُ إمامُ الحَرَمَيْنِ الجُويني (ت 478هـ) في الرِّسالَةِ النظاميَّةِ: «والذي نَرْتَضيهُ رَأْياً، ونَدينُ للهِ بهِ عَقْلاً: اتِّباعُ سَلَفِ الأُمَّةِ، فالأَولَى الاتِّباعُ وتَرْكُ الابْتِداعِ، والدَّليلُ السَّمْعِيُّ القاطِعُ في ذلكَ أنَّ إجْماعَ الأُمَّةِ حُجَّةٌ مُتَّبَعَةٌ، وهو مُسْتَنَدُ مُعْظَم الشَّريعَةِ، وقدْ دَرَجَ صَحْبُ رَسُولِ اللهِ ﷺ ورَضِيَ عنهم علَى تَرْكِ التَّعَرُّضِ لمَعانيها ودَرْكِ ما فيها»[3].

10 -يقولُ أبو الفرج بنُ الجَوْزي (ت 597هـ) رَحِمَهُ اللهُ عَنْ طَريقَةِ السَّلَفِ: «أكْثَرُ السَّلَفِ يَمْتَنِعونَ مِنْ تَأْويلِ مِثْلِ هذا ويُمِرُّونَهُ كَما جاءَ... ومَعْنَى الإمْرارِ: عَدَمُ العِلْمِ بالمُرادِ منهُ، معَ اعْتِقادِ التَّنْزيهِ»[4].

11 -يقولُ الإمامُ يَحْيَى النَّوَويُ (ت 676هـ) رَحِمَهُ اللهُ عنْ طَريقةِ السَّلَفِ: «لا تُتَأَوَّلُ، بلْ يُمْسَكُ عَن الكَلامِ في مَعْناها، ويُوكَلُ عِلْمُها إلى اللهِ تَعالَى، ويُعْتَقَدُ معَ ذلكَ تَنْزيهُ اللهِ تَعالَى، وانْتِفاءُ صِفاتِ الحادِثِ عنهُ»[5]. ويَقولُ في مَوْضِعٍ آخَرَ: «الإيمانُ بها مِن غَيْرِ تَعَرُّضٍ لِتَأْويلٍ ولا لِمَعْرِفَةِ المَعْنَى، بلْ يُؤْمَنُ بأنَّها حَقٌّ، وأنَّ ظاهِرَها غيرُ مُرادٍ»[6].

---

(1) **مجالس ابن الجوزي في نفي التشبيه**، ص59، نقلاً عن: **نقض قواعد التشبيه**، عمر عبد الله كامل، ص59.

(2) **سنن الترمذي**، برقم: 2557.

(3) **العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية**، ص22.

(4) **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، لابن حجر العسقلاني، 6/ 40.

(5) **المجموع شرح المهذب** (وهو شرح النووي لكتاب المهذب للشيرازي)، لأبي زكريا يحيى ابن شرف (ت 676هـ)، عناية: زكريا علي يوسف، مط: العاصمة، القاهرة: د.ت، 1/ 25.

(6) **شرح النووي على صحيح مسلم** (المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج)، ط2، دار إحياء التراث العربي، بيروت: 1392هـ، 16/ 204.

12 -قالَ ابْنُ المُنَيِّرِ السَّكَنْدَريّ (ت 683هـ) عَنِ التَّفويضِ، وهي طَريقَةٌ لأَهْلِ الكَلامِ: «إمْرارُها علَى ما جاءَتْ، مُفَوَّضاً مَعْناها إلى اللهِ تَعالَى»[1].

13 -يَروِي ابنُ تيمِيةَ (ت 728هـ) عنِ الشَّافِعي (ت 204هـ) رَحِمَهُ اللهُ أنَّهُ قالَ: «آمنْتُ بما جاءَ عنِ اللهِ، وبما جاءَ عنْ رسولِ اللهِ علَى مُرادِ رَسولِ اللهِ، وعَلِمُوا أنَّ المُتكلِّمَ بها صادِقٌ لا شَكَّ في صِدْقِهِ فَصَدَّقُوهُ، ولم يَعلَمُوا حَقيقةَ مَعْناها فسَكَتُوا عَمَّا لم يَعْلَمُوه، وأَخَذَ ذلكَ الآخِرُ عنِ الأوَّلِ»[2].

14 -يقولُ ابنُ قُدامةَ المَقْدسيِّ (ت 744هـ): «وأمَّا إيمانُنا بالآياتِ وأخبارِ الصِّفاتِ فإنَّما هو إيمانٌ بمُجرَّدِ الألفاظِ التي لا شَكَّ في صِحَّتِها ولا رَيْبَ في صِدْقِها، وقائِلُها أعْلمُ بمَعْناها، فآمَنَّا بِها على المَعنَى الذي أرادَ رَبُّنا تَباركَ وتعَالَى، فَجَمَعْنا بينَ الإيمانِ الواجِبِ ونَفْيِ التَّشْبيهِ المُحَرَّمِ... بل قِراءَتُها تَفْسيرُها مِن غَيْرِ مَعنًى بعَيْنِهِ ولا تَفْسيرٍ بنَفْسِهِ»[3].

15 -يَروي ابنُ قَيِّم الجَوزيَّةِ (ت 751هـ) عنْ شيخِ الإسلامِ مُوفَّقِ الدِّينِ المَقْدسيِّ أنَّهُ قالَ في عَقيدتِهِ: «ومِنَ السُّنَّةِ قَولُ النَّبيِّ ﷺ: «يَنزِلُ رَبُّنا إلَى سَماءِ الدُّنْيا»... فهذا وما أشبَهَهُ مِمَّا صَحَّ سَنَدُهُ وعُدِّلَتْ رِوايتُهُ نُؤمِنُ بهِ ولا نَرُدُّهُ ولا نَجْحَدُهُ ولا نَعتَقِدُ فيهِ تَشْبيهَهُ بِصِفاتِ المَخْلوقينَ، ولا سِماتِ المُحْدَثينَ، بلْ نُؤمِنُ بلَفْظِهِ ونَترُكُ التَّعرُّضَ لمَعناهُ، قِراءَتُهُ تَفْسيرُهُ»[4].

16 -يقولُ جَلالُ الدِّينِ السُّيوطيُّ (ت 911هـ) رَحِمَهُ اللهُ: «مِنَ المُتَشابِهِ: آياتُ الصِّفاتِ... وجُمْهورُ أهْلِ السُّنَّةِ، منهُم السَّلَفُ وأهْلُ الحَديثِ:

---

(1) **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، لابن حجر العسقلاني، 13/ 390.

(2) **مجموع الفتاوى**، لابن تيمية: تقي الدين أبي العباس أحمد بن عبد الحليم (ت 728هـ)، تحقيق: أنور الباز وعامر الجزار، ط3، دار الوفاء، 2005م، 4/ 2.

(3) **تحريم النظر في كتب الكلام**، لابن قدامة المقدسي، 1/ 59.

(4) **اجتماع الجيوش الإسلامية على غزو المعطلة والجهمية**، لابن القَيِّم: أبي عبد الله محمد ابن أبي بكر، ط1، مكتبة ابن تيمية، مصر: 1988م، 6/ 4.

على الإيمانِ، وتَفْويضِ مَعْناها المُرادِ مِنْها إلى اللهِ تَعالَى، ولا نُفَسِّرُها مَعَ تَنْزيهِنا لهُ تَعالَى عَنْ حَقيقَتِها»[1].

ثامِناً: نَماذِجُ مِنْ تَأْويلاتِ السَّلَفِ لِهذهِ الأوْصافِ:

1 - تَأْويلُ ابنِ عَبَّاسٍ (ت 68هـ) رَحِمَهُ اللهُ لِقَوْلِهِ تَعالَى: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى ٱلسُّجُودِ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ﴾[2]، قالَ: عَن شِدَّةٍ مِنَ الأمْرِ[3]، ولِقَوْلِهِ تَعالَى: ﴿وَٱلسَّمَآءَ بَنَيْنَٰهَا بِأَيْيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ﴾[4]، فقالَ: بِقُوَّةٍ[5]، ولِقَوْلِهِ تَعالَى: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾[6]، فَعَنْهُ: أمْرُهُ وقَضاؤُهُ[7]، ولِقَوْلِهِ تَعالَى: ﴿وَٱصْنَعِ ٱلْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحْيِنَا﴾[8]، فقالَ: بِمَرْأًى مِنَّا[9]، ولِقَوْلِهِ تعالى: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ﴾[10]، فقالَ: الوَجْهُ: عِبارةٌ عنهُ عَزَّ وجَلَّ[11].

2 - تأويلُ سَعيدِ بنِ جُبَيْرٍ (ت 95هـ) رَحِمَهُ اللهُ لقولِهِ تعالَى: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ﴾[12]، قالَ سَعيدٌ: عَنْ شِدَّةِ الأمْرِ[13].

---

(1) **اجتماع الجيوش الإسلامية على غزو المعطلة والجهمية**، لابن القَيِّم، 3/ 14.

(2) سورة القلم، الآية: 42.

(3) **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، لابن حجر العسقلاني، 13/ 428.

(4) سورة الذاريات، الآية: 47.

(5) **تفسير الطبري** (جامع البيان في تأويل القرآن)، أبي جعفر محمد بن جرير، تحقيق: أحمد محمد شاكر، ط1، مؤسسة الرسالة، 2000م، 22/ 438.

(6) سورة الفجر، الآية: 22.

(7) **تفسير النسفي**، لأبي البركات عبد الله بن أحمد، تحقيق: مروان محمد الشعار، دار النفائس، بيروت: 2005م، 4/ 273.

(8) سورة هود، من الآية: 37.

(9) **تفسير البغوي** (معالم التنزيل)، لأبي محمد الحسين بن مسعود (ت 516هـ)، تحقيق: محمد عبد النمر وزميليه، ط4، دار طيبة للنشر، د. ت: 1997م، 4/ 173.

(10) سورة الرحمن، الآية: 27.

(11) **تفسير القرطبي** (الجامع لأحكام القرآن)، لأبي عبد الله محمد بن أحمد (ت 671هـ)، تحقيق: هشام سمير البخاري، دار عالم الكتب، الرياض: 2003م، 2/ 84.

(12) سورة القلم، من الآية: 42.

(13) **تفسير الطبري** (جامع البيان في تأويل القرآن)، 23/ 555.

3 - تَأْويلُ مُجاهِدٍ (ت 104هـ) رَحِمَهُ اللهُ لِقولِهِ تعالَى: ﴿أَن تَقُولَ نَفْسٌ يَٰحَسْرَتَىٰ عَلَىٰ مَا فَرَّطتُ فِى جَنۢبِ ٱللَّهِ﴾[1]، فقالَ مجاهد: تَرَكْتُ مِنْ أمْرِ اللهِ[2].

4 - تَأْويلُ مُجاهِدٍ (ت 104هـ) رَحِمَهُ اللهُ لِقَوْلِهِ تعالَى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْمَشْرِقُ وَٱلْمَغْرِبُ ۚ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ﴾[3]، فقالَ مُجاهِدٌ: قِبْلَةُ اللهِ فَأَيْنَما كُنْتَ في شَرْقٍ أو غَرْبٍ فَلا تَوَجَّهَنَّ إلَّا إليها[4].

5 - تأويل الحَسَنِ البَصْريِّ (ت 110هـ) رَحِمَهُ اللهُ لِقولِهِ تعالَى: ﴿أَن تَقُولَ نَفْسٌ يَٰحَسْرَتَىٰ عَلَىٰ مَا فَرَّطتُ فِى جَنۢبِ ٱللَّهِ﴾[5]، فقالَ الحَسَنُ: في طاعَةِ اللهِ[6].

6 - تأويل الحَسَنِ البَّصْريِّ نفسُه لِقَوْلِهِ تعالَى: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾[7]، قالَ: جاءَ أمْرُهُ وقَضاؤُهُ[8].

7 - تَأْويلُ قَتادَةَ (ت 118هـ) رحمه الله لقولِهِ تعالَى: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ﴾[9]، قالَ قَتادَةُ: عَنْ أمْرٍ فَظيعٍ جَليلٍ[10].

8 - تأويل السُّدِّيِّ (ت 128هـ) رَحِمَهُ اللهُ لِقولِهِ تعالَى: ﴿أَن تَقُولَ نَفْسٌ يَٰحَسْرَتَىٰ عَلَىٰ مَا فَرَّطتُ فِى جَنۢبِ ٱللَّهِ﴾[11]، فقالَ السُّدِّيِّ: تَرَكْتُ مِنْ أمْرِ اللهِ[12].

---

(1) سورة الزمر، من الآية: 56.
(2) المرجع السابق، 21/ 315.
(3) سورة البقرة، الآية: 115.
(4) يُنظر: **الأسماء والصفات،** للبيهقي، 2/ 214.
(5) سورة الزمر، من الآية: 56.
(6) **روح المعاني في تفسير القُرآن العظيم والسبع المثاني،** للألوسي أبي الفضل محمود، دار إحياء التراث العربي، بيروت: د. ت، 24/ 17.
(7) سورة الفجر، الآية: 22.
(8) **معالم التنزيل،** للبغوي، 8/ 422.
(9) سورة القلم، من الآية: 42.
(10) **تفسير الطبري** (جامع البيان في تأويل القرآن)، 23/ 555.
(11) سورة الزمر، من الآية: 56.
(12) المرجع السابق، 21/ 315.

9 - تَأْويلُ سُفْيانَ الثَّوْريِّ (ت 161هـ) رَحِمَهُ اللهُ لِقَوْلِهِ تَعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾[1]، فقالَ: «عِلْمُهُ، وسُئِلَ سُفْيانُ عَنْ أحاديثِ الصِّفاتِ، فقالَ: أَمِرُّوها كَما جاءَتْ»[2].

10 -تَأْويلُ الإمامِ مالِكٍ بنِ أَنَسٍ (ت 179هـ) رَحِمَهُ اللهُ عندَما سُئِلَ عَنْ حَديثِ النبيِّ ﷺ (يَنْزِلُ رَبُّنا إلى سَماءِ الدُّنْيا)، فقالَ: «يَنْزِلُ أمْرُهُ تَعالَى كُلَّ سَحَرٍ، فَأَمَّا هو عَزَّ وجَلَّ فإنَّهُ دائِمٌ لا يَزولُ ولا يَنْتَقِلُ سُبْحانَهُ لا إلهَ إلَّا هُو»[3].

11 -تَأْويلُ الحافِظِ حَمَّادٍ بنِ زَيدٍ (ت 179هـ) رَحِمَهُ اللهُ لِحَديثِ النبيِّ ﷺ «يَنْزِلُ اللهُ تعالَى كُلَّ لَيْلَةٍ إلى سَماءِ الدُّنْيا»، بِقَوْلِهِ: «نُزُولُهُ: إقْبالُهُ»[4].

12 -تَأْويلُ الضَّحَّاكِ (ت 180هـ) رَحِمَهُ اللهُ لِقَوْلِهِ تَعالَى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾[5]، فَقال: أَيْ: إلَّا هو[6].

13 -تَأْويلُ عبدِ اللهِ بْنِ المُبارَكِ (ت 181هـ) رَحِمَهُ اللهُ للكَنَفِ في حَديثِ النبيِّ ﷺ: «إنَّ اللهَ يُدْني المُؤْمِنَ فيَضَعُ عليهِ كَنَفَهُ ويَسْتُرُهُ»[7]، أورَدَهُ البُخاريُّ: «قالَ ابنُ المُبارَكِ: كَنَفُهُ، يَعْني: سِتْرَهُ»[8].

---

(1) سورة الحديد، من الآية: 4.

(2) **سير أعلام النبلاء** للذهبي، 7/ 274.

(3) **الإنصاف في التنبيه على المعاني والأسباب التي أوجبت الاختلاف**، لابن السيد البطليوسي: عبد الله بن محمد، تحقيق: محمد رضوان الداية، ط2، دار الفكر، بيروت: 1403هـ، 1/ 82.

(4) **الأسماء والصفات**، للبيهقي، 2/ 380.

(5) سورة القصص، من الآية: 88.

(6) **دفع شبه التشبيه بأكف التنزيه**، لابن الجوزي: أبي الفرج عبد الرحمن (ت 597هـ)، تحقيق: حسن السقاف، دار الإمام النووي، الأردنّ: 1992م، 1/ 113.

(7) **صحيح البخاري**، برقم: 2309.

(8) **خلق أفعال العباد**، للبخاري: أبي عبد الله محمد بن إبراهيم، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، دار المعارف، السعودية: 1978م، 1/ 78.

14 -تأويل أبي عُبَيْدَةَ (ت 190هـ) رَحِمَهُ اللهُ لِقَوْلِهِ تَعالَى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾[1]، فَقال: أَيْ: إِلَّا هو[2].

15 -تَأْويلُ النَّضْرِ بنِ شميلٍ (ت 203هـ) رَحِمَهُ اللهُ لِحَديثِ رَسولِ اللهِ ﷺ: «حتَّى يَضَعَ الجَبَّارُ فيها قَدَمَهُ»[3]، فقالَ: «أيْ مَنْ سَبَقَ في عِلْمِهِ أَنَّهُ مِنْ أهلِ النَّارِ»[4].

16 -تأويل الشَّافِعيِّ (ت 204هـ) رَحِمَهُ اللهُ لِقَوْلِهِ تعالَى: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ﴾[5]، فقالَ الشَّافِعيُّ: يَعْنِي - واللهُ أعْلَمُ - فَثَمَّ الوَجْهُ الذي وَجَّهَكُمْ اللهُ إليهِ[6].

17 -تَأْويلُ الإمامِ أحمدَ بنِ حَنْبلٍ (ت 241هـ) رَحِمَهُ اللهُ لِقَوْلِهِ تعالَى: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ﴾[7]، فقالَ أحمدُ بنُ حَنبلٍ: أنَّه جاءَ ثَوابُهُ[8].

18 -تَأْويلُ الإمامِ أحمدَ بْنِ حَنْبلٍ (ت 241هـ) رَحِمَهُ اللهُ لِقَوْلِهِ تعالَى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾[9]، حيثُ قالَ: «كُلُّ شَيْءٍ مِمَّا كَتَبَ اللهُ عليهِ الفَناءَ والهَلاكَ هالِكٌ، والجَنَّةُ والنَّارُ خُلِقَتا للبَقاءِ، لا للفَناءِ ولا للهَلاكِ، وهُما مِنَ الآخِرةِ لا مِنَ الدُّنْيا»[10].

---

(1) سورة القصص، من الآية: 88.
(2) **دفع شبه التشبيه بأكف التنزيه**، لابن الجوزي، 1/ 113.
(3) **الأسماء والصفات**، للبيهقي، 2/ 193.
(4) المرجع السابق، 2/ 193.
(5) سورة البقرة، من الآية: 115.
(6) يُنظر: المرجع السابق، 2/ 213.
(7) سورة الفجر، من الآية: 22.
(8) **البداية والنهاية**، لابن كثير: أبي الفداء إسماعيل بن عمر (ت 774هـ)، تحقيق: علي شيري، ط1، دار إحياء التراث العربي، القاهرة: 1988م، 10/ 361.
(9) سورة القصص، من الآية: 88.
(10) **طبقات الحنابلة**، لابن أبي يعلى: أبي الحسين محمد بن محمد (ت 526هـ)، تحقيق: محمد حامد الفقي، دار المعرفة، بيروت: د. ت. 1/ 26.

19 -تَأْويلُ الإمامِ أحمدَ بنِ حَنبلٍ (ت 241هـ) رَحِمَهُ اللهُ لِقَولِهِ تعالَى: ﴿أَوۡ يَأۡتِيَ رَبُّكَ﴾[1]، قالَ: وهَلْ هُو إلّا أمْرُهُ؛ بِدَليلِ قَولِهِ تعالَى: ﴿أَوۡ يَأۡتِيَ أَمۡرُ رَبِّكَۚ﴾[2][3].

20 -تأويل البُخاريِّ (ت 256هـ) رَحِمَهُ اللهُ لِقَوْلِهِ تَعالَى: ﴿كُلُّ شَيۡءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجۡهَهُۥۚ﴾[4]، فقالَ البُخاريُّ: إلَّا مُلْكَهُ[5].

21 -تَأْويلُ البُخاريِّ رَحِمَهُ اللهُ صاحِبِ الصَّحيحِ (ت 256هـ) للضَّحِكِ في حَديثِ النَّبيِّ ﷺ: «يَضْحَكُ اللهُ إلى رَجُليْنِ يَقْتُلُ أحَدُهُما الآخرَ يَدْخُلانِ الجَنَّةَ، يُقاتِلُ هذا في سَبيلِ اللهِ فَيُقْتَلُ، ثُمَّ يَتوبُ اللهُ عَنِ القاتِلِ فيُسْتَشْهَدُ»[6]، فقالَ: «مَعْنَى الضَّحِكِ فيهِ: الرَّحْمَةُ»[7].

22 -تَأْويلُ ابنِ جَريرٍ الطَّبَريِّ (ت 310هـ) رَحِمَهُ اللهُ لِقَوْلِهِ تَعالَى: ﴿وَلِتُصۡنَعَ عَلَىٰ عَيۡنِيٓ﴾[8]، فقالَ: «بِمَرْأًى مِنِّي ومَحَبَّةٍ وإرادَةٍ»[9]، وتَأويلُهُ للنِّسْيانِ في قَوْلِهِ تعالَى: ﴿فَٱلۡيَوۡمَ نَنسَىٰهُمۡ كَمَا نَسُواْ لِقَآءَ يَوۡمِهِمۡ هَٰذَا﴾[10] بالتَّرْكِ، حيثُ يَقولُ: «أيْ: فَفي هذا اليومِ - وذلك يومَ القِيامَةِ - نَنْساهُم، يقولُ: نَتْرُكُهُم في العَذابِ المُبينِ جِياعاً عِطاشاً»[11].

---

(1) سورة الأنعام، من الآية: 158.
(2) سورة النحل، من الآية: 33.
(3) **البرهان في علوم القرآن**، للزركشي: بدر الدين محمد بن عبد الله (ت 794هـ)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط1، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي، مصر: 1957م، 2/ 79.
(4) سورة القصص، من الآية: 88.
(5) **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، لابن حجر العسقلاني، 8/ 505.
(6) **صحيح البخاري**، برقم: 2671.
(7) **الأسماء والصفات**، للبيهقي، 2/ 72.
(8) سورة طه، من الآية: 39.
(9) **جامع البيان في تأويل القرآن** (تفسير الطبري)، للطبري، 18/ 304.
(10) سورة الأعراف، من الآية: 51.
(11) **جامع البيان في تأويل القرآن** (تفسير الطبري)، للطبري، 12/ 475.

23 -قال حَمَدُ الخَطَّابيُّ (ت 388هـ) رَحِمَهُ اللهُ: «إِطْلاقُ العَجَبِ علَى اللهِ مُحالٌ، ومَعْناهُ: الرِّضا»[1].

24 -تَأْويلُ ابنِ دَقيقِ العيدِ (ت 702هـ) رَحِمَهُ اللهُ لِجَنْبِ اللهِ في قَولِهِ: ﴿أَن تَقُولَ نَفْسٌ يَٰحَسْرَتَىٰ عَلَىٰ مَا فَرَّطتُ فِى جَنۢبِ ٱللَّهِ﴾[2] بِحَقِّ اللهِ، حيثُ قالَ: «فإنَّ المُرادَ بهِ في اسْتِعْمالِهِم الشَّائِعِ: حَقُّ اللهِ، فَلا يُتَوَقَفُ في حَمْلِهِ عليهِ»[3]، ولِوَجْهِ اللهِ في قَوْلِهِ تعالَى: ﴿إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ ٱللَّهِ﴾[4]، فقالَ: «مَعْناهُ: لأجْلِ اللهِ»[5]، وللأصابعِ في حَديثِهِ ﷺ: «ما مِنْ قَلْبٍ إِلَّا بَيْنَ أُصْبُعَيْنِ مِنْ أصابعِ الرَّحْمنِ»[6]، فقالَ: «فإنَّ المُرادَ بهِ: إرادةُ قَلْبِ ابنِ آدمَ مُصَرَّفَةٌ بِقُدْرةِ اللهِ وما يُوقِعُهُ فيهِ»[7].

25 -تَأْويلُ ابنِ حَجَرٍ العسقلانيِّ (ت 852هـ) رَحِمَهُ اللهُ للعَجَبِ والضَّحِكِ في حَديثِهِ ﷺ: «ضَحِكَ اللهُ اللَّيلَةَ أو عَجِبَ مِنْ فِعالِكُما»[8]، فقالَ: «ونِسْبَةُ الضَّحِكِ والتَّعَجُّبِ إلى اللهِ مَجازيَّةٌ، والمُرادُ بِهُما الرِّضا بِصَنيعِهُما»[9].

تاسِعاً: أقْوالُ عُلَماءِ أَهْلِ السُّنَّةِ مِنَ الخَلَفِ في الأَوْصافِ الإلَهيَّةِ:

1 - يقولُ الإمامُ الطَبَريُّ (ت 310هـ) رَحِمَهُ اللهُ في تَفْسيرِ قَوْلِهِ تَعالَى: ﴿وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ وَهُوَ ٱلْحَكِيمُ ٱلْخَبِيرُ﴾[10] ما نَصُّهُ: «فهو فَوقَهُم بِقَهْرِهِ إيَّاهُم وهُم دُونَهُ»[11].

---

(1) **جامع البيان في تأويل القرآن**، للطبري، 8/ 632.
(2) سورة الزمر، نم الآية: 56.
(3) **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، لابن حجر العسقلاني، 13/ 383.
(4) سورة الإنسان، من الآية: 9.
(5) المرجع السابق، 13/ 383.
(6) **سنن ابن ماجه**، برقم: 199.
(7) **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، لابن حجر العسقلاني، 13/ 383.
(8) **صحيح البخاري**، برقم: 3587.
(9) **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، لابن حجر العسقلاني، 7/ 120.
(10) سورة الأنعام، الآية: 18.
(11) **تفسير الطبري (جامع البيان في تأويل القرآن)**، 11/ 288.

2 - ويقولُ الإمامُ الطَبَريُّ (ت 310هـ) رَحِمَهُ اللهُ في تفسيرِ قولِهِ تعالَى: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ فَسَوَّىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ﴾[1]، فقال: «عَلا عليها عُلُوَّ مُلْكٍ وسُلْطانٍ، لا عُلُوَّ انْتِقالٍ وزَوالٍ»[2].

3 - يقولُ أبو عَمْرٍو الدَّاني (ت 444هـ) رَحِمَهُ اللهُ في ذِكْرِ بَعْضِ الصِّفاتِ: «مِنْ قَولِهِم: إنَّ اللهَ تَعالَى لم يَزَلْ مُريداً، وشائِياً، ومُحِبّاً، ومُبْغِضاً، وراضِياً، وساخِطاً، ومُوالِياً، ومُعادِياً، ورَحِيماً، ورَحْماناً، وأنَّ جَميعَ هذه الصِّفاتِ راجِعَةٌ إلى إرادتِهِ في عِبادِهِ، ومَشيئَتِهِ في خَلْقِهِ!!، لا إلى غَضَبٍ يُغَيِّرُهُ، ورِضاً يُسْكِنُ طَبْعاً لَهُ، وحَنَقٍ وغَيظٍ يَلْحَقُهُ، وحِقْدٍ يَجِدُهُ، وأنَّهُ تَعالَى راضٍ في أزَلِهِ عَمَّنْ عَلِمَ أنَّهُ بالإيمانِ يَخْتِمُ عمَلَهُ، ويُوافي بهِ، وغَضْبانُ علَى مَنْ يَعلَمُ أنَّهُ بالكُفْرِ يَختِمُ عَمَلهُ، ويَكونُ عاقِبَةَ أمْرِهِ»[3]، ويقولُ في استوائِهِ تَعالَى: «واسْتِواؤُهُ عَزَّ وجَلَّ: عُلُوُّهُ بغيرِ كَيفيَّةٍ، ولا تَحْديدٍ، ولا مُجاوَرَةٍ ولا مُمَاسَّةٍ»[4]. ويقولُ في نُزُولِ الرَّبِّ سُبحانَهُ: «ونُزُولُهُ تَبارَكَ وتَعالَى كَيْفَ شاءَ، بلا حَدٍّ، ولا تَكْييفٍ، ولا وَصْفٍ بانْتِقالٍ، ولا زَوالٍ، وقالَ بَعْضُ أصْحابِنا: يَنْزِلُ أمْرُهُ تَبارَكَ وتَعالَى، واحْتَجَّ بقولِهِ عَزَّ وجَلَّ: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ وَمِنَ ٱلْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ ٱلْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ﴾[5]»[6].

4 - قالَ الإمامُ حُجَّةُ الإسلام أبو حامِدٍ الغَزالي (ت 505هـ) رَحِمَهُ اللهُ عَنِ الاسْتواءِ: «وأنَّهُ مُسْتَوٍ علَى العَرْشِ علَى الوَجْهِ الذي قالَهُ وبالمَعْنَى الذي

(1) سورة البقرة، من الآية: 29.

(2) المرجع السابق، 1/ 430.

(3) **الرسالة الوافية لمذهب أهل السُّنَّة في الاعتقادات وأصول الديانات**، لأبي عمرو الداني (ت 444هـ)، تحقيق: دغش بن شبيب العجمي، ط1، دار الإمام أحمد، الكويت: 2000م، 1/ 124.

(4) المرجع السابق، 1/ 130.

(5) سورة الطلاق، من الآية: 12.

(6) المرجع السابق، 1/ 135.

أرادَهُ اسْتِواءً مُنَزَّهاً عَنِ المُماسَّةِ والاسْتِقْرارِ والتَّمَكُّنِ والحُلُولِ والانتِقالِ لا يَحْمَلُهُ العَرْشُ، بلِ العَرْشُ وحَمَلَتُهُ مَحْمولونَ بِلُطْفِ قُدْرتِهِ ومَقْهورونَ في قَبْضَتِهِ»[1].

5 - ويقولُ الإمامُ الغَزالي (ت 505هـ) أيضاً: «الأصلُ الثَّامِنُ: العِلْمُ بأنَّهُ تعَالَى مُسْتَوٍ علَى عرْشِهِ بالمَعنَى الذي أرادَ اللهُ تعالَى بالاسْتِواءِ، وهو الذي لا يُنافي وَصْفَ الكِبْرياءِ ولا يَتَطرَّقُ إليهِ سِماتُ الحُدُوثِ والفَناءِ، وهو الذي أُريدَ بالاسْتِواءِ إلَى السَّماءِ حيثُ قالَ في القُرآنِ ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِىَ دُخَانٌ﴾[2] ولَيْسَ ذلكَ إلَّا بِطَريقِ القَهْرِ والاسْتِيلاءِ، كَما قالَ الشَّاعِرُ:

قَدِ اسْتَوَى بِشْرٌ علَى العِراقِ ... مِنْ غَيرِ سَيْفٍ ودَمٍ مُهْراقِ

6 - واضْطُرَّ أهلُ الحَقِّ إلَى هذا التَّأْويلِ كَما اضْطُرَّ أهْلُ البَاطِنِ إلى تَأْويلِ قَولِهِ تعالَى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾[3] إذْ حُمِلَ ذلك بالاتِّفاقِ علَى الإحاطةِ والعِلْمِ وحُمِلَ قَولُهُ ﷺ: «إنَّما قَلْبُ ابْنِ آدَمَ بَينَ إصْبَعينِ مِنْ أصابِعِ الرَّحْمَنِ»[4] علَى القُدْرةِ والقُوَّةِ، وحُمِلَ قولُهُ ﷺ: «الحَجَرُ الأَسْوَدُ يَمينُ اللهِ، فَمَنْ مَسَحَ يَدَهُ علَى الحَجَرِ فَقَدْ بايَعَ اللهَ أَنْ لَا يَعْصيَهُ»[5] علَى التَّشْريفِ والإكْرامِ؛ لأنَّهُ لو تُرِكَ علَى ظاهِرِهِ لَلَزِمَ منهُ المُحالُ، فَكذا الاستواءُ، لو تُرِكَ علَى الاستِقرارِ والتَّمكُّنِ لَزِمَ منه كَوْنُ المُتَمكنِ جِسْماً مُماسّاً للعَرْشِ إمَّا مِثلُهُ أو أكبرُ منهُ أو أصغَرُ، وذلكَ مُحالٌ، وما يُؤَدي إلى المُحالِ فهو مُحالٌ»[6].

(1) **إحياء علوم الدين**، للغزالي: أبي حامد محمد بن محمد، دار المعرفة، بيروت: د. ت، 1/ 90.

(2) سورة فصلت، من الآية: 11.

(3) سورة الحديد، من الآية: 4.

(4) **المعجم الأوسط**، للطبراني برقم: 8712.

(5) **كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال**، للبرهان فوري برقم: 34744.

(6) **إحياء علوم الدين**، للغزالي، 1/ 108.

7 - يقولُ ابنُ عَساكِرَ الدِّمشْقيُّ المُؤَرِّخُ رَحِمَهُ اللهُ (ت 571هـ) عَنْ أَهْلِ السُّنَّةِ الأشاعِرَةِ: «فإنَّهم بِحَمْدِ اللهِ ليسوا مُعْتزلةً، ولا نُفاةً لصِفاتِ اللهِ مُعَطِّلةً، لكنَّهم يُثْبِتونَ له سُبحانَهُ ما أثبَتَهُ لنَفْسِهِ مِنَ الصِّفاتِ ويَصِفونَهُ بما اتَّصَفَ بهِ في مُحْكَمِ الآياتِ وبما وَصَفَهُ به نَبيُّهُ ﷺ في صَحيحِ الرِّواياتِ ويُنَزِّهونَهُ عَن سِماتِ النَّقْصِ والآفاتِ فإذا وَجَدُوا مَنْ يَقولُ بالتَّجْسيمِ أو التَّكْييفِ مِنَ المُجَسِّمَةِ والمُشَبِّهَةِ ولَقُوْا مَنْ يَصِفُهُ بِصِفاتِ المَحْدَثاتِ مِنَ القائِلينَ بالحُدودِ والجِهَةِ فَحِينَئِذٍ يَسْلكُونَ طَريقَ التَّأْويلِ ويُثْبِتُونَ تَنْزيهَهُ بأوضحِ الدَّليلِ ويُبالِغونَ في إثْباتِ التَّقْديسِ له والتَّنْزيهِ؛ خَوْفاً مِنْ وُقوعِ مَنْ لا يَعْلمُ في ظُلْمِ التَّشْبيهِ فإذا أمِنُوا مِنْ ذلك رَأَوْا أنَّ السُّكوتَ أسْلَمُ وتَرْكَ الخَوْضِ في التَّأْويلِ إلَّا عِندَ الحاجَةِ أحْزَمُ»[1].

8 - قالَ الإمامُ القُرطبيُّ (ت 671هـ) رَحِمَهُ اللهُ عندَ تَفْسيرِهِ لِقَولِهِ تَعالَى: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ أَن يَخۡسِفَ بِكُمُ ٱلۡأَرۡضَ فَإِذَا هِيَ تَمُورُ﴾[2]: «وقالَ المُحَقِّقُونَ: أَمِنْتُمْ منْ فَوقَ السَّماءِ، كَقَولِهِ: ﴿فَسِيحُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ أَرۡبَعَةَ أَشۡهُرٖ﴾[3]؛ أيْ فَوقَها، لا بالمُماسَّةِ والتَّحَيُّزِ، لكِنْ بالقَهْرِ والتَّدْبيرِ، وقيلَ: مَعْناهُ: أمنتم مَنْ علَى السَّماءِ، كقولِهِ تَعالَى: ﴿وَلَأُصَلِّبَنَّكُمۡ فِي جُذُوعِ ٱلنَّخۡلِ﴾[4]؛ أيْ عليها، ومَعْناهُ: أنَّهُ مُديرُها ومالِكُها، كَما يُقالُ: فُلانٌ علَى العِراقِ والحِجازِ؛ أيْ: والِيها وأَمِيرُها، والأَخْبارُ في هذا البابِ كَثيرَةٌ صَحِيحَةٌ مُنْتَشِرَةٌ مُشيرَةٌ إلَى العُلُوِّ لا يَدْفَعُها إلَّا مُلْحِدٌ أو جاهِلٌ مُعانِدٌ، والمُرادُ بها تَوْقيرُهُ وتَنْزِيهُهُ علَى السّفَلِ والتَّحْتِ ووَصْفُهُ بالعُلُوِّ والعَظَمَةِ، لا بالأماكِنِ والجِهاتِ والحُدُودِ؛ لأنَّها صِفاتُ الأجْسامِ. وإنَّما تُرْفَعُ الأَيدي بالدُّعاءِ إلَى السَّماءِ؛ لأنَّ السَّماءَ مَهْبِطُ الوَحْيِ،

---

(1) **تبيين كذب المفتري فيما نُسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري**، لابن عساكر الدمشقي: هبة الله علي بن الحسن، ط3، دار الكتاب العربي، بيروت: 1404هـ، 1/ 388.

(2) سورة الملك، الآية: 16.

(3) سورة التوبة، من الآية: 2.

(4) سورة طه، من الآية: 71.

ومَنْزِلُ القَطْرِ، ومَحَلُّ القُدْسِ، ومَعْدنُ المُطَهَّرينَ مِنَ المَلائِكةِ، وإليها تُرْفَعُ أَعْمالُ العِبادِ، وفَوقَها عَرْشُهُ وجَنَّتُهُ، كَما جَعَلَ اللهُ الكَعْبَةَ قِبْلَةً للدُّعاءِ والصَّلاةِ؛ ولأنَّهُ خَلَقَ الأمْكِنَةَ وهو غَيرُ مُحْتاجٍ إليها، وكانَ في أَزَلِهِ قبلَ أنْ خَلَقَ المَكانَ والزَّمانَ ولا مَكانَ لهُ ولا زَمانَ وهو الآنَ على ما عليهِ كانَ»[1].

9 - ويقولُ الإمامُ القُرطبيُّ (ت 671هـ) في تَفْسيرِ قَولِهِ تَعالى: ﴿وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ ۚ وَهُوَ ٱلْحَكِيمُ ٱلْخَبِيرُ﴾[2] ما نَصُّهُ: «مَعْنَى: ﴿فَوْقَ عِبَادِهِۦ﴾ فَوْقِيَّةُ الاسْتِعْلاءِ بالقَهْرِ والغَلَبَةِ عليهم؛ أيْ: هُم تَحْتَ تَسْخيرِهِ، لا فَوْقِيَّةَ مَكانٍ؛ كَما تَقولُ: السُّلطانُ فَوْقَ رَعيَّتِهِ؛ أيْ: بالمَنزِلَةِ والرِّفْعَةِ»[3].

10 - قالَ بدرُ الدِّينِ بنُ جَماعَةَ (ت 733هـ) رَحِمَهُ اللهُ: «واتَّفَقَ السَّلَفُ وأهْلُ التَّأْويلِ علَى أنَّ ما لا يَليقُ مِنْ ذلكَ بِجَلالِ الرَّبِّ تَعالَى غيرُ مُرادٍ، كالقُعُودِ والاعْتِدالِ، واخْتَلَفوا في تَعْيينِ ما يَليقُ بِجَلالِهِ مِنَ المَعاني المُحْتَمَلَةِ، كالقَصْدِ والاسْتِيلاءِ، فَسَكَتَ السَّلَفُ عنهُ، وأَوَّلَهُ المُؤَوِّلونَ علَى الاسْتِيلاءِ والقَهْرِ؛ لِتَعالي الرَّبِّ عَنْ سِماتِ الأجْسامِ مِنَ الحاجَةِ إلى الحَيِّزِ والمَكانِ. وكذلكَ لا يُوصَفُ بِحَرَكَةٍ أو سُكُونٍ أو اجْتِماعٍ وافْتِراقٍ؛ لأنَّ ذلكَ كُلَّهُ مِنْ سِماتِ المُحْدَثاتِ وعُرُوضِ الأعْراضِ، والرَّبُّ تَعالَى مُقَدَّسٌ عنه، فَقَوْلُهُ تَعالَى: ﴿ٱسْتَوَىٰ﴾ يَتَعيَّنُ فيه مَعنَى الاسْتِيلاءِ والقَهْرِ، لا القُعودِ والاسْتِقْرارِ؛ إذْ لو كانَ وُجودُهُ تَعالَى مَكانِيّاً أو زَمانِيّاً لَلَزِمَ قِدَمُ الزَّمانِ والمَكانِ أو تَقدُّمُهُما عليه، وكِلاهُما باطِلٌ، فقدْ صَحَّ في الحَديثِ «كانَ اللهُ ولَمْ يَكُنْ شَيْءٌ غَيْرُهُ»[4]، ولَلَزِمَ حاجَتُهُ إلى المَكانِ، وهو تَعالَى الغَنِيُّ المُطْلَقُ المُسْتَغني عَمَّا سِواهُ، كانَ اللهُ ولا زَمانَ ولا مَكانَ وهو الآنَ علَى ما عليه كانَ، ولَلَزِمَ كَونُهُ مَحْدوداً

(1) **تفسير القرطبي (الجامع لأحكام القرآن)**، للقرطبي، 18/ 216.

(2) سورة الأنعام، الآية: 18.

(3) المرجع السابق، 1/ 1888.

(4) **صحيح البخاري**، برقم: 3019.

مُقَدَّراً، وكُلُّ مَحْدودٍ ومُقَدَّرٍ جِسْمٌ، وكلُّ جِسْمٍ مُرَكَّبٍ مُحتاجٌ إلَى أجْزائِهِ، ويَتَقدَّسُ مَنْ له الغِنَى المُطْلَقُ عَنِ الحاجَةِ؛ ولأنَّ مَكانَ الاسْتِقْرارِ لو قُدِّرَ حادِثٌ مَخْلوقٌ، فكَيفَ يَحتاجُ إليه مَنْ أوْجَدَهُ بعدَ عَدَمِهِ وهو القَديمُ الأَزَلي قبلَهُ. فإن قيلَ: نَفْيُ الجِهَةِ عَنِ المَوْجُودِ يُوجِبُ نَفْيَهُ؛ لاسْتِحالةِ مَوْجودٍ في غيرِ جِهَةٍ، قُلْنا: المَوجودُ قِسْمانِ، مَوجُودٌ لا يَتَصَرَّفُ فيه الوَهْمُ والحِسُّ والخَيالُ والانْفِصالُ، ومَوْجُودٌ يَتَصَرَّفُ ذلك فيهِ ويَقْبَلُهُ، فالأَوَّلُ: مَمْنوعٌ؛ لاسْتِحالَتِهِ، والرَّبُّ لا يَتَصَرَّفُ فيه ذلك؛ إذ ليسَ بِجِسْمٍ ولا عَرَضٍ ولا جَوْهَرٍ فَصَحَّ وُجودُهُ عَقْلاً مِنْ غيرِ جِهَةٍ ولا حَيِّزٍ، كَما دَلَّ الدَّليلُ العَقْليُّ فيهِ فَوَجَبَ تَصْديقُهُ عَقْلاً. وكَما دَلَّ الدَّليلُ العَقْليُّ علَى وُجودِهِ مَعَ نَفْيِ الجِسْمِيَّةِ والعَرَضيَّةِ معَ بُعْدِ الفَهْمِ الحِسِّيِّ لهُ فكذلك دَلَّ على نَفْيِ الجِهَةِ والحَيِّزِ معَ بُعْدِ فَهْمِ الحِسِّ له، وقد اتَّفَقَ أَكْثَرُ العُقَلاءِ على وُجُودِ ما لَيْسَ في حَيِّزٍ، كالمَعْقُولِ والنُّفُوسِ والهُيُولِي وعلَى وُجودِ ما لا يَتَصوَّرُهُ الذِّهْنُ، كحَقيقَةِ نَفْسِ الحَرارَةِ والبُرُودَةِ فإنَّها مَوجودَةٌ قَطْعاً ولا يَتَصوَّرُ الذِّهْنُ حَقِيقَتَها ولم يَقُلْ أَحَدٌ إنَّهم ادَّعَوْا مُسْتَحِيلاً أو مُخالِفاً للضَّرُورَةِ. فإنَّ قِيلَ: قِصَّةُ المِعْراجِ تَدُلُّ علَى الجِهَةِ والحَيِّزِ، قُلْنا: قِصَّةُ المِعْراجِ أُرِيدَ بها - والله أعلم - أَنَّ يُرِيَهُ اللهُ تعالَى أنواعَ مَخْلوقاتِهِ وعَجائِبَ مَصْنوعاتِهِ في العالَمِ العُلْويِّ والسُّفْليِّ؛ تَكْميلاً لِصِفاتِهِ وتَحْقِيقاً لِمُشاهَداتِهِ لآياتِهِ؛ ولذلك قالَ تَعالَى: ﴿لِنُرِيَهُۥ مِنْ ءَايَٰتِنَآ﴾[1]، وسيأتي البَسْطُ في هذا في جَوابِ الحَديثِ إنْ شاءَ اللهُ تَعالَى. فإنَّ قِيلَ: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ﴾[2]، وهذا ظاهِرٌ في الجِهَةِ، وكذلك قولُهُ تعالَى: ﴿تَعْرُجُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ إِلَيْهِ﴾[3]، وقَولُهُ: ﴿يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ إِلَى ٱلْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ﴾[4] الآية، قُلنا: ليسَ المُرادُ

---

(1) سورة الإسراء، من الآية: 1.
(2) سورة فاطر، من الآية: 10.
(3) سورة المعارج، من الآية: 4.
(4) سورة السجدة، من الآية: 5.

بالغايةِ هُنا غايةَ المَكانِ بلْ غايَةَ انْتِهاءِ الأُمورِ إليهِ، كقولِهِ تعالَى: ﴿أَلَآ إِلَى ٱللَّهِ تَصِيرُ ٱلْأُمُورُ﴾[1]، ﴿وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ ٱلْأَمْرُ كُلُّهُۥ﴾[2]، وقـولِ إبـراهيـمَ الخَليلِ عليهِ السَّلامُ: ﴿وَقَالَ إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَىٰ رَبِّي سَيَهْدِينِ﴾[3]، ﴿وَأَنِيبُوٓاْ إِلَىٰ رَبِّكُمْ وَأَسْلِمُواْ لَهُۥ مِن قَبْلِ أَن يَأْتِيَكُمُ ٱلْعَذَابُ ثُمَّ لَا تُنصَرُونَ﴾[4]، ﴿وَأَنِ ٱسْتَغْفِرُواْ رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوٓاْ إِلَيْهِ﴾[5]، وهو كثيرٌ، فالمُرادُ الانتِهاءُ إلَى ما أعَدَّهُ لِعبادِهِ والمَلائِكَةِ مِنَ الثَّوابِ والكَرامةِ والمَنْزِلةِ. فإنْ قيلَ: قولُهُ تعالَى: ﴿وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ وَهُوَ ٱلْحَكِيمُ ٱلْخَبِيرُ﴾[6]، وقولُهُ تعالَى: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾[7]، قُلْنا: يأتي ذلكَ في مَكانِهِ مِنْ آياتِ القُرآنِ. فإنْ قِيلَ: إنَّما يُقالُ: اسْتَوْلَى لِمَنْ لم يَكنْ مُسْتولِياً قَبْلُ أو لِمَنْ كانَ لهُ مُنازِعٌ فيما اسْتَوْلَى عليهِ أو عاجِزٌ ثُمَّ قَدَرَ، قُلْنا: المُرادُ بهذا الاستِيلاءِ: القُدرةُ التَّامَّةُ الخالِيةُ مِنْ مُعارِضٍ، وليسَ لَفْظةُ (ثُمَّ) هُنا لِتَرْتيبِ ذلكَ، بلْ هيَ مِن بابِ تَرْتيبِ الأخْبارِ وعَطْفِ بَعْضِها علَى بَعْضٍ. فإنْ قِيلَ: فالاسْتِيلاءُ حاصِلٌ بالنِّسْبَةِ إلى جَميعِ المَخْلوقاتِ فَما فائِدَةُ تَخْصِيصِهِ بالعَرْشِ؟ قُلْنا: خُصَّ بالذِّكْرِ؛ لأنَّهُ أَعْظَمُ المَخْلُوقاتِ إجْماعاً، كَما خَصَّهُ بقَوْلِهِ: ﴿وَهُوَ رَبُّ ٱلْعَرْشِ ٱلْعَظِيمِ﴾[8]، وهو رَبُّ كُلِّ شَيْءٍ، فإذا اسْتَوْلَى على العَرْشِ المُحيطِ بكُلِّ شَيْءٍ اسْتَوْلَى على الكُلِّ قَطْعاً. إذا ثَبَتَ ذلكَ فمَنْ جَعَلَ الاسْتِواءَ في حَقِّهِ ما يُفْهَمُ مِنْ صِفاتِ المُحْدثينَ وقالَ: اسْتوَى بذاتِهِ أو قالَ: اسْتَوَى حَقيقَةً فقد ابتَدَعَ بهذه الزِّيادةِ التي لم تَثْبتْ في السُّنَّةِ ولا عَنْ أَحَدٍ مِنَ الأئمَةِ المُقْتَدَى بِهِمْ،

---

(1) سورة الشورى، من الآية: 53.

(2) سورة هود، من الآية: 123.

(3) سورة الصافات، الآية: 99.

(4) سورة الزمر، الآية: 54.

(5) سورة هود، من الآية: 4.

(6) سورة الأنعام، الآية: 18.

(7) سورة النحل، الآية: 50.

(8) سورة التوبة، من الآية: 129.

وزادَ بَعْضُ الحَنابلَةِ المُتَأخِّرينَ فقالَ: الاسْتِواءُ مُماسَّةُ الذَّاتِ، وأنَّهُ علَى عَرْشِهِ ما مَلأَهُ، وأنَّهُ لا بُدَّ لذاتِهِ مِنْ نِهايَةٍ يَعْلَمُها. وقالَ آخرُ: يَخْتَصُّ بِمَكانٍ دُونَ مَكانٍ، ومَكانُهُ وُجُودُ ذاتِهِ على عَرْشِهِ، قال: والأشْبَهُ أنَّهُ مُماسٌّ للعَرْشِ والكُرْسيِّ مَوْضِعُ قَدَمِيهِ، وهذا منهم افْتِراءٌ عَظِيمٌ (تَعَالَى اللهُ عنه) وجَهْلٌ بِعِلْمِ هَيْئَةِ العالَمِ، فإنَّ المُماسَّةَ تُوجِبُ الجِسْمِيَّةَ والقَدَمَيْنِ يُوْجِبُ التَّشْبيهَ، والإمامُ أحمَدُ بَرِيءٌ مِنْ ذلك، فإنَّ المَنْقُولَ عنه أنَّهُ كانَ لا يقُولُ بالجِهَةِ للبارِي تَعالَى وكانَ يقولُ: الاسْتِواءُ صِفَةٌ مُسَلَّمَةٌ، وهو قَوْلُ بَعْضِ السَّلَفِ ﷺ»[1].

11 -يقولُ ابنُ خَلَفَةَ الأُبِّيُّ (ت 827هـ) رَحِمَهُ اللهُ: «لم يَخْتَلِف المُسْلِمُونَ في تَأْويلِ ما يُوهِمُ أنَّهُ تَعالَى في السَّماءِ، كَقَولِهِ: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِى ٱلسَّمَآءِ﴾[2]... وقد أجْمَعَ أهْلُ السُّنَّةِ علَى تَصْويبِ القَوْلِ بالوَقْفِ مِنَ التَّفَكُّرِ في ذاتِهِ تَعالَى؛ لِحيْرَةِ العَقْلِ هُنالكَ وحُرْمَةِ التَّكْييفِ، والوَقْفُ في ذلكَ غَيْرُ شَكٍّ في المَوجُودِ ولا جَهْلٍ بالمَوْجُودِ، فَلا يَقْدَحُ في التَّوْحيدِ، بلْ هوَ حَقِيقَةٌ»[3].

12 -قالَ الحافِظُ ابنُ حَجَرٍ العسقلانيّ (ت 852هـ) رَحِمَهُ اللهُ في شَرْحِهِ لِحَديثِ النُّزُولِ: «وقد اخْتُلِفَ في مَعْنَى النُّزولِ علَى أقْوالٍ: فَمِنهُم مَنْ حَمَلَهُ علَى ظاهِرِهِ وحَقيقَتِهِ، وهُم المُشَبِّهَةُ (تعالَى اللهُ عَنْ قَولِهِمْ)، ومنهم مَنْ أنْكَرَ صِحَّةَ الأحادِيثِ الوارِدَةِ في ذلكَ جُمْلَةً (وهم الخَوارجُ والمُعْتَزِلَةُ)، وهو مُكابَرَةٌ، والعَجَبُ أنَّهم أَوَّلُوا ما في القُرآنِ مِنْ نَحْوِ ذلكَ وأَنْكَرُوا ما في الحَديثِ إمَّا جَهْلاً وإمَّا عِناداً، ومنهُم مَنْ أَجْراهُ علَى ما وَرَدَ، مُؤْمِناً بِهِ علَى طَريقِ الإجْمالِ، مُنَزِّهاً اللهَ تعالَى عَنِ الكَيْفيَّةِ

(1) **إيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل**، لابن جماعة، 1/ 103-108.

(2) سورة الملك، من الآية: 17.

(3) **صحيح مسلم وشرحه المسمَّى: إكمال إكمال المُعلِم** للأبيِّ (ت 828هـ)، وشرحه المسمَّى: **مكمِّل إكمال الإكمال** للسنوسي (ت 859هـ)، تحقيق: محمد سالم هاشم، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت: 1994م، 2/ 438.

والتَّشْبيهِ، وهم جُمْهُورُ السَّلَفِ، ونَقَلَهُ البَيْهَقِي وغيرُهُ عَنِ الأَئِمَةِ الأَرْبَعَةِ والسُّفْيانَيْنِ والحَمَّادَيْنِ والأَوْزاعي والليْثِ وغيْرِهم، ومنهُم مَنْ أَوَّلَهُ على وَجْهٍ يَليقُ، مُسْتَعْمَلٍ في كَلامِ العَرَبِ، ومنهُمْ مَنْ أَفْرَطَ في التَّأْويلِ حَتَّى كادَ أنْ يَخْرُجَ إلَى نَوْعٍ مِنَ التَّحْريفِ، ومنهم مَنْ فَصَّلَ بَينَ ما يَكُونُ تَأْويلُهُ قَريباً مُسْتَعْمَلاً في كَلامِ العَرَبِ وبينَ ما يَكونُ بَعيداً مَهْجُوراً، فَأَوَّلَ في بَعْضٍ، وفَوَّضَ في بَعْضٍ، وهو مَنْقولٌ عنْ مالكٍ، وجَزَمَ بهِ مِنَ المُتَأَخِّرينَ: ابنُ دَقيقِ العيدِ، قالَ البَيْهَقي: وأَسْلَمُها: الإيمانُ بِلا كَيْفَ والسُّكُوتُ عَنِ المُرادِ إلَّا أنْ يَرِدَ ذلكَ عَنِ الصَّادِقِ فيُصارُ إليهِ. ومِنَ الدَّليلِ عَلَى ذلكَ اتِّفاقُهُم علَى أنَّ التَّأْويلَ المُعَيَّنَ غيرُ واجِبٍ فَحِينَئِذٍ التَّفْويضُ أَسْلَمُ»[1].

13 -ويقولُ الحافِظُ ابنُ حَجرٍ العَسْقَلانيّ (ت 852هـ) أيضاً عَنْ صِفَةِ العُلُوِّ: «ولا يَلْزَمُ مِنْ كَوْنِ جِهَتَيْ العُلُوِّ والسُّفْلِ مُحالٌ علَى اللهِ أنْ لَا يُوْصَفَ بالعُلُوِّ؛ لأنَّ وَصْفَهُ بالعُلُوِّ مِنْ جِهَةِ المَعْنَى، والمُسْتَحيلُ كَوْنُ ذلكَ مِنْ جِهَةِ الحِسِّ؛ ولذلكَ وَرَدَ في صِفَتِهِ العالي والعَلِيُّ والمُتَعالي ولم يَرِدْ ضِدُّ ذلك، وإنْ كانَ قد أَحاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْماً جَلَّ وَعَزَّ»[2].

نَتائِجُ البَحْثِ:

مِنْ خِلالِ دِراسَتِي لِهذا المَوْضُوعِ، وَصَلْتُ إلى جُمْلَةٍ مِنَ النَّتائِجِ، أَهَمُّها:

أ - أنه لَمْ يُسَجَّلْ في كَلامِ السَّلَفِ مِنْ صَحابَةٍ وتابِعينَ وتابِعيهِمْ وأئِمَّةِ المَذاهِبِ الأَرْبعَةِ وعُلَمائِهم بالقُرُونِ الثَّلاثَةِ الأُوْلَى أيُّ تَفْريقٍ بَيْنَ مَفْهُومَي الصِّفَةِ والوَصْفِ في حَقِّ اللهِ اصْطِلاحاً فقدْ كانا بِمَفْهومٍ واحِدٍ، فَمَثلاً: عُدَّ الاسْتِواءُ صِفَةً للهِ وَوَصْفاً لهُ تَعالَى في الوَقْتِ نَفْسِهِ.

---

(1) **فتح الباري**، لابن حجر، 3/ 30.

(2) المرجع السابق، 6/ 136.

ب - افْتَرَقَ مَفْهومُ المُصْطَلحَيْنِ لَدَى الخَلَفِ الصَّالِحِ، وهم أهلُ ما بعد المائَةِ الرابعَةِ مع ظُهورِ عُلوم البَلاغَةِ واكْتِمالها في القَرْنِ الرَّابعِ، فأُطْلِقَتِ الصِّفَةُ على ما لا يكونُ الإلهُ إلهاً إلّا إذا اتَّصفَ بها، كالوُجودِ والقِدَمِ والبَقاءِ والغِنَى ومُخالَفَةِ الحَوادِثِ والوحْدانِيَّةِ والقُدْرَةِ والإرادَةِ والعِلْم والحَياةِ والسَّمْعِ والبَصَرِ والكَلامِ. وأُطْلِقَ الوَصْفُ على ما اسْتَحالَ مَعْناهُ الظَّاهِرُ على اللهِ سُبحانَهُ مِمَّا وَصَفَ اللهُ بِهِ نَفْسَهُ أو وَصَفَهُ بِهِ رَسُولُهُ ﷺ، كالاسْتِواءِ والنُّزُولِ والفَوْقيَّةِ والفَرَحِ والضَّحِكِ والغَضَبِ والصُّورَةِ والأعْضاءِ، مِنْ عَيْنٍ ويَدٍ وقَدَمٍ وساقٍ.

ج - اتَّفَقَ السَّلَفُ والخَلَفُ على تَنْزيهِ اللهِ عَنِ المَعْنَى المُتَبادرِ مِنْ هذهِ الأوْصافِ؛ لإيْهامِهِ التَّشْبيهَ، وهو مُسْتَحيلٌ في حَقِّ اللهِ، كما اتَّفَقوا على الإيمانِ بأنَّ هذه الأوصافَ مِنْ عِنْدِ اللهِ جاءَ بها رَسولُ اللهِ ﷺ.

د - اختلفَ الخَلَفُ مَعَ السَّلَفِ في تَعْيينِ مَعْنًى صَحيحٍ لهذه الأوْصافِ، فَذَهَبَ الخَلَفُ إلى وُجوبِ صَرْفِ مَعْناها الظَّاهِرِ إلى مَعْنًى يَليقُ بهِ تَعالَى، جارٍ على قانونِ اللُّغةِ ومَجازِها؛ بِناءً على أنَّ الوَقْفَ علَى ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلْعِلْمِ﴾ في قولِهِ تَعالَى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلْعِلْمِ﴾[1]، وليسَ الوَقْفُ علَى لَفْظِ الجَلالةِ فيها ﴿إِلَّا ٱللَّهُ ۗ﴾، فَحَمَلُوا الفَوْقيَّةَ علَى المَكانَةِ، وأَوَّلُوا النُّزُولَ بالتَّفَضُّلِ، والوَجْهَ بالذَّاتِ، واليَدَ بالقُدْرَةِ، والأَصابعَ بالتَّصَرُّفِ؛ مُسْتَأْنِسينَ في ذلكَ بِما وَرَدَ مِنْ تَأْويلاتٍ في كَلامِ بَعْضِ السَّلَفِ، كابْنِ عَبَّاسٍ وغيرِهِ. أمَّا السَّلَفُ فلم يُعَيِّنُوا بَديلاً عنِ الأوْصافِ، بل اكْتَفَوا بِصَرْفِ مَعانِيها الظاهِرَةِ عنِ اللهِ، وفَوَّضُوا مَعانِيها إليهِ سُبحانَهُ، دونَ أنْ يُثْبِتُوا حَقيقَةً لها أو لكَيْفيَّاتِها؛ لِعَدَمِ وُرُودِ ذلك في كَلامِ اللهِ أو رَسُولِهِ ﷺ، فقالوا في اليَدِ - مَثَلاً -: لهُ يَدٌ تَليقُ بِهِ علَى مُرادِ اللهِ.

هـ - غالتْ بَعْضُ فِرَقِ الإسْلامِ فأثْبَتوا حَقائِقَ لهذهِ الأوْصافِ بلْ حَقائِقَ

(1) سورة آل عمران، من الآية: 7.

لِكَيْفيَّاتِها أيضاً، فقالوا: لهُ يَدٌ حَقيقيَّةٌ، ولِكَيْفيَّتِها حَقيقَةٌ أيضاً، ولا دليلَ لهم في ذلك مِنَ العَقْلِ والنَّقْلِ سِوَى تَشَبُّثِهِم بِحَرْفِيَّةِ النَّصِّ، وعَدَمِ مُجاراتِهِم لنَواميسِ اللُّغَةِ في التَّعْبيرِ، وقد قالَ تعالَى: ﴿لِّيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنۢ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَىٰ مَنْ حَيَّ عَنۢ بَيِّنَةٍ ۗ وَإِنَّ ٱللَّهَ لَسَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾[1].

و - إنَّ ما جاءَ مِنَ الجَوارحِ مَنْسوباً إليه سبحانَهُ لا يَعْني مِنْ نِسْبَتِها إليه تَشْبيهاً ولا تَجْسيماً؛ لأَنَّهُ جاءَ لِغَرَضِ تَقْريبِ الأفْهامِ وتَأْنيسِ القُلوبِ؛ إذْ إنَّ الواجِبَ هو رَدُّ هذا المُتَشابهِ إلى المُحْكَمِ على قَواعِدِ اللُّغةِ ومُواضَعاتِ العَرَبِ وعلى ما كانَ يَفْهَمُهُ الصَّحابَةُ والتَّابِعونَ مِنَ الكِتابِ والسُّنَّةِ، يقول القاضي عياضٌ رَحِمَهُ اللهُ: «رَحِمَ اللهُ مالِكاً، فلقد كَرِهَ التَّحَدُّثَ بمثْلِ ذلكَ مِنَ الأحاديثِ المُوهِمَةِ للتَّشْبيهِ والمُشْكِلَةِ المَعْنَى، وقالَ: ما يَدعُو إلى التَّحَدُّثِ بمِثْلِ هذا؟!... والنَّبي ﷺ أَوْرَدَها علَى قَوْمٍ عَرَبٍ يَفْهَمُونَ كَلام العَرَبِ علَى وَجْهِهِ، وتَصَرُّفاتِهِم في حَقيقَتِهِ ومَجازِهِ واسْتِعاراتِهِ وبلِيغِهِ وإيجازِهِ، فلم تَكُنْ في حَقِّهِم مُشْكِلَةً، ثُمَّ جاءِ مَنْ غَلَبَتْ عليهِ العُجْمَةُ، وداخَلَتْهُ الأُمِّيَّةُ، فلا يَكادُ يَفْهَمُ مِنْ مَقاصِدِ العَرَبِ إلَّا نَصَّها وصَريحَها، ولا يَتَحَقَّقُ بإشاراتِها إلَى غَرَضِ الإيْجازِ ووَحْيِها وتَبْليغِها وتَلْويحِها، فَتَفَرَّقُوا مِنْ تَأْويلِها أو **حَمْلِها علَى ظاهِرِها شَذَرَ مَذَرَ، فَمِنْهم مَنْ آمَنَ بِهِ، ومِنْهم مَنْ كَفَرَ»**[2].

(1) سورة الأنفال، من الآية: 42.

(2) **الشفا بتعريف حقوق المصطفى**، للقاضي عياض: أبي الفضل اليحصبي السبتي، دار الفكر، 2002م، 2/ 542.



د. سليمان مصطفى الرطيل
جامعة الزيتونة - ليبيا

المقدمة:

إن الله تعالى أرسل رسوله محمداً ﷺ بشيراً ونذيراً، وداعياً إلى الله بإذنه، وسراجاً منيراً؛ ليقوم الناس بأمر الله تعالى الذي أكمل به الدِّين ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًاۚ﴾[1]، فبلَّغ الرِّسالة، وأَدَّى الأمانة، ونَصَحَ أُمَّته، وحَثَّهم على زكاة أموالهم طهرة لهم، وتزكية لنُفوسهم.

وقد انبرى فُقهاء المُسلمين -رحمهم الله- لمسائل الزَّكَاة تحريراً ودراسة وتفصيلاً، فكان لهم أعظم الأثر في تفصيل أحكامها، وبيان قواعدها، إلا أن بعض هذه المسائل - خاصة المُستجدة منها - لم تَزَل بحاجة إلى نظر وتأمّل، ومنها: مسألة حكم زكاة مشاريع التطوير العقاري التي تُقتنى بقصد تطويرها وبيعها بعد ذلك، وبخاصة بعد دخول المُؤسسات المالية الإسلامية في كثير من المشاريع العقارية التنموية، ووجدت هيئات الفتوى والرقابة الشرعية عند تطبيق نصوص الفُقهاء في زكاة مثل هذه الأصول الزَّكَوِيَّة بعض الإشكالات.

(1) سورة المائدة، من الآية: 3.

وهذا البحث يُبيِّن آراء الفُقهاء المُتقدِّمين في هذه المسألة مع ربطها ببعض الإشكاليات التطبيقية المُتعلِّقة بها.

هيكلية البحث:

قَسَّمْتُ الدراسة إلى مُقدمة ومبحث تمهيدي، ومبحثين رئيسيين وخاتمة، وذلك على النحو الآتي:

- المبحث التمهيدي: في التعريفات بالعَقَار تحت التطوير وصوره، واشتمل على مطلبين هما:
- المطلب الأول: في التعريف بالعقار تحت التطوير.
- المطلب الثاني: في بيان صور مشاريع التطوير العقاري.
- المبحث الأول: في بيان آراء الفُقهاء في زكاة مشاريع التطوير العقاري.
- المبحث الثاني: مُعالجات مُقترحة لزكاة مشاريع التطوير العقاري، واشتمل على مطلبين هما:
- المطلب الأول: تأخير إخراج زكاة مشروع التطوير العقاري لما بعد البيع.
- المطلب الثاني: تقسيم المشروع إلى حِصَص وتمليكها للبيع وبيعها عند جاهزيتها.
- الخاتمــة.

المبحث التمهيدي
في التعريف بالعَقَار تحت التطوير وصوره

المطلب الأول: في التعريف بالعَقَار تحت التطوير

يُقصد بهذا النوع من العَقَار: الأرض التي تُقتنى بقصد بناء مشروع معيّن عليها، مثل (المُجمعات السكنية، المُجمعات التجارية، الفنادق، المطارات، الجامعات والمدارس، المُستشفيات)، تمهيداً لاستغلال هذا المشروع بعد إتمام بنائه، فيكون بذلك من الموجودات الثابتة[1]، أو بقصد بيعه، فيكون من الموجودات المتداولة[2]. وتُعتبر هذه المشاريع من أبرز صُوَر الاستثمار العقاري الذي يرغب فيه كثير من المُستثمرين اليوم، نظراً لما يتمتع به من قلة حجم المخاطر، مُقارنة بالاستثمار في الأوراق المالية، وارتفاع حجم الطلب الكُلِّي على هذه المشاريع في الأسواق المحلية عن العرض الكُلِّي، ما أوجد للمُؤسسات المالية فرصة سانحة للدخول في هذا النوع من الاستثمارات.

المطلب الثاني: في بيان صور مشاريع التطوير العقاري

الصورة الأُولى: أن تمنح الحكومة شركة مُطَوِّرَة حق الانتفاع[3] بأرض

---

(1) الموجودات الثابتة: موارد ذات كِيان مادي ملموس، وعُمْر اقتصادي مُقدَّر، يزيد عن سنة واحدة، يتم شراؤُها للاستخدام في تشغيل المُنشأة، وليس بغرض إعادة بيعها للعملاء، كالمباني والمعدات، والآلات والسيارات، ويتم اقتناؤها عادة بقصد المساعدة على الإنتاج، د. يوسف الشبيلي، الخدمات الاستثمارية في المصارف وأحكامها في الفقه الإسلامي، الطبعة الأولى، 2005م، دار ابن الجوزي، ج1، ص394، بتصرف يسير، د. نبيل شيبان، دينا كينج شيبان: **قاموس آركابيتا للعلوم المصرفية والمالية**، الطبعة الثانية، 2008م، مطبعة كركي، بيروت، (363/ 80).

(2) الموجودات المتداولة: وهي مجموع الموجودات التي يمكن تحويلها إلى نقد بسهولة في فترة زمنية قصيرة، وتقتنى عادة بهدف التداول والبيع والاسترباح، بيت الزَّكَاة: دليل الإرشادات لحساب زكاة الشركات، الطبعة الأولى، (15).

(3) حق الانتفاع في القانون التجاري: «حق عيني قاصر على حياة صاحبه، يخوّل له الانتفاع بشيء مملوك لآخر، وتناول ثماره، دون أن يغيّر من وضعه، أو يمس رقبته أو رقبة ملكه، وذلك إما بفعل القانون، أو بمُوجب التعاقد، وعند وفاة صاحب حق الانتفاع =

مُعينة لتطويرها، واستثمارها فترة، ثم إعادتها للحكومة، والمشروع العَقَاري في هذه الصورة لا تَملكه الشركة، بل إنها صانعة له[1]، وهذه الصورة لا عَلاقة لها بالمسألة محلّ البحث؛ إذ إن الأرض ملك للحكومة.

الصورة الثانية: أن تشتري جِهة ما أرضاً جَرداء، رغبة في بناء مشروع مُعيَّن عليها، ومن ثَمَّ بيع المشروع بأكمله أو أجزاء منه.

الصورة الثالثة: أن تشتري جِهة ما عَقَاراً، يُقام عليه مشروع معيّن، ولم يَزل تحت التنفيذ، رَغْبة في استكمال بِناء المشروع، ومن ثَمَّ بيع المشروع بأكمله أو أجزاء منه.

الصورة الرابعة: أن تكون الشركة مُديرة لصندوق مُتخصِّص في التطوير العَقَاري، أو مُديرة لمَحَافِظ في التطوير العقاري، فتقوم بإدارة موجودات هذه الصناديق أو المَحَافِظ في مشاريع التطوير العَقَاري.

الصورة الخامسة: أن تقوم جِهة ما باستثمار سيُولتها النقدية في محفظة عَقَارية، أو صندوق عَقَاري مُتخصِّص في التطوير العَقَاري.

الصورة السادسة: أن تشتري الشركة أَسْهماً في شركة مُتخصِّصة في التطوير العَقَاري فقط.

= تعود عناصره إلى مالك الرقبة. وتعريف الفُقهاء له قريب مِمّا في القانون، قال القرافي: «تمليك الانتفاع نُريد به أن يباشر هو بنفسه فقط، وتمليك المنفعة هو أَعَمّ وأشمل، فيباشر بنفسه، ويُمكن غيره من الانتفاع بِعوَض كالإجارة، وبغير عَوَض كالعارية، مثال الأول: سكنى المدارس والرباط، والمجالس في الجوامع والمساجد، والأسواق، ومواضع النسك، كالمطاف والمسعى، ونحو ذلك، فله أن ينتفع بنفسه فقط، ولو حاول أن يُؤاجر بيت المدرسة، أو يسكن غيره، أو يُعاوض عليه بطريق من طرق المُعاوضات، امتنع ذلك، وكذلك بقية النظائر المذكورة معه». ينظر: القرافي، **الفروق**، ج2، دار المعرفة، بيروت، ص259، وعبد الفتاح مراد، **المعجم القانوني**، دار الكتب القانونية، المحلة الكبرى، مصر، ص555.

(1) جاء في المعايير الشرعية: «إذا كان التزام الحاصل على امتياز الإنشاء شاملاً للعمل الإنشائي وتقديم المواد، فالعقد استصناع، وهذه هي الصورة الغالبة، وثمنه انتفاع صاحب الامتياز بالمشروع لمدة محدّدة، قبل تسليمه للدولة» هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية: المعايير الشرعية، 2007م، ص375.

الصورة السابعة: أن تستثمر جِهة ما سيُولتها النقدية في تطوير مشروع مُعيَّن من خلال عَقد وكالة في الاستثمار[1]، فتكون هي الموكِّل، ويقوم الوكيل بتنفيذ التطوير وتسويق المشروع بعد ذلك.

وهذه الصورة كلها مُندرجة في المسألة محلّ البحث والنظر في هذا البحث، سِوى الصورة الأُولى فإنه لا زَكَاة فيها لعدم تحقّق ملكية الشركة المُطوِّرة للأرض التي تُعَدّ من الأموال العامة.

المبحث الأول
في بيان آراء الفُقهاء في زَكَاة مشاريع التطوير العَقَاري

ذكرتُ في المبحث السابق تعريف مشاريع التطوير العَقَاري وصورها. أما هذا المبحث فإن الحديث فيه سيدور حول مشاريع التطوير العَقَاري التي يُقصد بها مالكها الإتّجَار فيها بعد إتمامها.

تحرير محل النزاع:

ذَهَبَ عَامة الفُقهاء إلى وجوب الزَّكَاة في العَقَار الذي تملكه صاحبه بقصد تطويره وبيعه، فأتمّ تطويره وعَرْضه للبيع في السوق، وحال عليه الحَوْل، ولم يبع، كونه من عُروض التجارة[2]. ولا خِلاف بين عامتهم في

(1) الوكالة في الاستثمار: هي قِيام المصرف أو الشركات أو الأفراد بدور الوكيل في عمليات استثمارية جائزة ومعلومة، نِيابة عن الأفراد والشركات والمصارف الراغبة في ذلك، عبد الله الهزيم: الوكالة الاستثمارية وتطبيقاتها المعاصرة كما تجريها المؤسسات المالية الإسلامية، بحث غير منشور، ص46.

(2) ينظر: **السرخسي**، المبسوط، تحقيق: خليل محيي الدين الميس، ج2، الطبعة الأولى، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2000م، ص343، وابن نجيم، **البحر الرائق شرح كنز الدقائق**، ج2، دار المعرفة، بيروت، ص245، والقرافي، **الذخيرة**، تحقيق: محمد حجي، ج3، دار الغرب، بيروت، 1994م، ص20، والحطاب، **مواهب الجليل لشرح مختصر الخليل**، تحقيق: زكريا عميرات، دار عالم الكتب، 2003م، ص3، ص186، والنووي، **المجموع شرح المهذب**، ج6، دار الفكر، ص47، والشربيني، **الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع**، تحقيق: مكتب البحوث والدراسات،=

عدم وجوب الزَّكَاة في العَقَار الذي تمّ تملُّكه بغرض تطويره واستغلاله بعد ذلك، كونه من المُستغلَّات التي لا تَجِب الزَّكَاة إلا في ريعها[1].

وَوَقَع الخِلاف بين الفُقهاء المُعاصرين في العَقَار الذي تمّ تملُّكه بغرض تطويره وبَيعه إذا حال عليه الحَوْل، قبل إتمام تنفيذ التطوير: هل تجب فيه الزَّكَاة أو لا؟، ترى أكثر هيئات الفَتْوى والرَّقابة الشرعية في المؤسسات المالية الإسلامية أن العَقَار الذي تمَّ تَملُّكه بقصد تطويره وبيعه بعد ذلك تجب فيه الزَّكَاة، إذا حَال عَليه الحَوْل، ولو لم يَجْهَز للبيع بعدُ، كونَه من عروض التجارة.

كما أخذت بهذا الرأي الهيئة الشرعية لبيت الزَّكَاة الكويتي؛ إذ جاء في سؤال عُرِض عليها ما نَصّه: «تملُّك شركة.. مجموعة من الأراضي التي قامت بشرائها تمهيداً لتأجيرها أو بيعها بعد إتمام عملية التطوير التي لا تقلّ مدتها عن ثلاث سنوات.

والسؤال: هل يجب تَزْكية هذا العَقَار في كلّ سَنَة، حتى لو لم تنته عملية التطوير؟

فأجابت الهيئة بما نصّه: «تُؤكد الهيئة على ما جاء في فَتَاوى الندوة السابعة لقضايا الزَّكَاة المُعاصرة، وما اعتمد في كتاب دليل الإرشادات لحساب زَكَاة الشركات فيما يخص السِّلَع غير مُنتهية الصُّنع»، ونصّه: «تجب الزَّكَاة في السِّلَع المُصنّعة، وفي السِّلَع غير المُنتهية الصُّنع زَكَاة عروض

= ج1، دار الفكر، بيروت، 1995م، ص215، وابن قدامة، **المغني**، مرجع سابق، ج2، ص623، وابن مفلح، **المبدع شرح المقنع**، ج2، دار عالم الكتب، الرياض، 2003م، ص341.

(1) ينظر: الزيلعي، **تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق**، ج3، الطبعة الثانية، دار المعرفة، بيروت، ص251، ومالك، **المدونة الكبرى**، تحقيق: زكريا عميرات، د1، دار الكتب العلمية، بيروت، ص323، وابن المواق، **التاج والإكليل لمختصر خليل**، ج2، دار الفكر، بيروت، 1398هـ، ص302، والشافعي، الأم، ج2، دار المعرفة، بيروت، 1973م، ص46، والبهوتي، **كشف القناع عن متن الإقناع**، تحقيق: هلال مصيلحي ومصطفى هلال، ج2، دار الفكر، بيروت، 1982م، ص168.

التِّجارة، بحَسَب قِيمتها الرَّاهنة في نِهاية الحَوْل»[1].

كما أخذ بهذا الرأي الدكتور يوسف القرضاوي واعتبرها عروض تجارة تجب زَكَاتها كلَّ حَوْل[2]، ولم أجد - بعد بحث - أدلّة لهذا القول بخصوص هذه المسألة، لكن يمكن الاستدلال له بما يلي:

1 - أن أدلّة زكاة عروض التجارة عامة لم تُفرِّق بين سلعة مدارة أو سلعة مرّ عليها سنون ولم تبع، وقد جاء في القاعدة الفِقهية: «ترك الاستفصال في حكاية الحال مع قيام الاحتمال ينزل منزلة العُموم في المقال»[3].

2 - ما رواه الشيخان من حديث عمر بن الخطاب ﵁ قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إنما الأعمال بالنِّيَّات، وإنما لكلّ امرئ ما نوى، فمن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها، أو إلى امرأة ينكحها، فهجرته إلى ما هاجر إليه»[4]. وهذه المشاريع تحقّق فيها شرط وجوب الزَّكَاة في عروض التجارة، وهي النِّيَّة، وذلك من خلال شراء الأرض المُخصّصة لها، ومن ثَمّ البدء بإعداد هذه المشاريع للبيع ببنائها وتجهيزها، وقد جاء في القاعدة الفقهية: «الأُمور بمقاصدها»[5].

3 - أن عدم صلاحية العَقَار للبيع بسبب تطويره لا يعني عدم تحقّق نمائه،

---

(1) بيت الزَّكَاة: **أحكام وفتاوى الزَّكَاة والصَّدَقَات والنّذُور والكفارات**، الطبعة السابعة، 2008م، ص46.

(2) يوسف القرضاوي، **فقه الزَّكَاة**، الطبعة العشرون، ج1، مؤسسة الرسالة، بيروت، ص473.

(3) السبكي، **الأشباه والنظائر**، ج2، الطبعة الأُولى، دار الكتب العلمية، 1991م، ص139، والإسنوي، **التمهيد في تخريج الفروع على الأصول**، تحقيق: د. محمد حسن هيتو، الطبعة الأولى، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1400هـ، ص337.

(4) رواه البخاري في **صحيحه**، كتاب الجامع الصحيح المسند من حديث رسول الله ﷺ وسُنَنه وأيامه، ج1، الطبعة الثالثة، ص1، ورواه مسلم في صحيحه، كتاب الجامع الصحيح، ج1، دار الجيل، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ص3.

(5) ابن نجيم، **الأشباه والنظائر**، دار الكتب العلمية، بيروت، 1980م، ص27، والسبكي، **الأشباه والنظائر**، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد عوض، ج1، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، 1991، ص54.

فحَوَلان حَوْله يقضي بنموه تقديراً، وقد نصّ جَمْع من الفُقهاء على ذلك، قال الكاساني: «ولسنا نعني به حقيقة النماء؛ لأن ذلك غير معتبر، وإنما نعني به كون المال مُعدّاً للاستنماء بالتجارة»[1]، وقال ابن قدامة: «ولم نعتبر حقيقة النماء»[2]، وقال البخاري: «النماء الحقيقي: هو الدر، والنسل، والسمن في الإسامة، وزيادة المال في التجارة، والنماء الحكمي: وهو حَوَلان الحَوْل، لا يثبتان بالنصاب، بل السمن والدر والنسل في الحيوان، يحصل بسومها في المرعى وسفادها[3]، وزيادة المال في أموال التجارة يحصل بكثرة رغبات الناس وتغير الأسعار»[4]، وعلى هذا الرأي، فإنه يجب على مالك العقار تحت التطوير إذا حال عليه الحَوْل أن يقوّم عَقَاره بقيمته السوقية، ثم يُخرج الزَّكَاة عنه كونه من عروض التجارة. ويقابل هذا الرأي رأي آخر أخذت به ندوة دلة البركة في دورتها السادسة[5]، وهيئة الفتوى والرقابة الشرعية بشركة الامتياز للاستثمار بدولة الكويت، ويقضي باعتبار مشاريع التطوير العقاري عروض قنية حتى يقوم مالكها بعرضها للبيع، حتى لو استمر التطوير أحوالاً عدة. فإذا أتمّ تطوير المشروع، وأصبح جاهزاً للبيع، فإن حَوْله يبدأ من يوم صلاحية المشروع للبيع، ويُزكّيه إذا حال الحَوْل بقيمته السُّوقية، ولو لم يبع المشروع. وإذا تمكَّن مالك المشروع من بيع

---

(1) ينظر: الكاساني: **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، ج2، دار الكتاب العربي، بيروت، 1982م، ص11.

(2) ينظر: ابن قدامة، **المغني**، ج2، الطبعة الأولى، دار الفكر، بيروت، 1405هـ، ص491.

(3) السفاد: هو الجماع، الزبيدي، **تاج العروس من جواهر القاموس**، تحقيق: مجموعة من المحققين، ج8، دار الهداية، ص208.

(4) رواه البخاري في **صحيحه**، كتاب **كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام** البزدوي، تحقيق: عبدالله محمود محمد عمر، ج4، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، 1997م، ص275.

(5) مجموعة دلة البركة: **قرارات وتوصيات ندوات دلة البركة**، جمع وتنسيق: د. عبد الستار أبو غدة، د. عز الدين خوجة، الطبعة السادسة، 2001م، ص95.

المشروع قبل حَوَلان الحَوْل، فإنه يجب عليه أن يزكّيه عن سَنَة واحدة.

وهذا الرأي الفِقهي مبنيّ على رأي المالكية وعطاء في التفريق بين التاجر المُدير والتاجر المُحتكر، فالتاجر المُدير[1]: هو الذي يبيع ويشتري، ولا ينتظر وقتاً، ولا ينضبط له حَوْل، كما أنه غالباً لا يرصد الأسواق، بل يكتفي بما أمكنه من الربح، وربما باع بغير ربح وبأقل من رأس المال؛ خوفاً من كساد سلعته[2].

قال ابن عبد البر في تعريف التاجر المُدير: «وهم أصحاب الحوانيت بالأسواق الذين يبتاعون السلع، ويبيعون في كلّ يوم ما أمكنهم بيعه بما أمكن من قليل الناض وكثيره، ويشترون من جِهة، ويبيعون من جِهة أُخرى»، فمثل هذا تجب عليه زَكَاة عروض التجارة[3] إذا نضت العروض التي يديرها[4].

---

(1) ينظر: ابن عبد البر، **الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار**، تحقيق: سالم محمد عطا، محمد علي معوض، ج3، دار الكتب العلمية، بيروت، 2000م، ص167.

(2) ينظر: ابن جزي، **القوانين الفقهية**، مرجع سابق، ص103، والعدوي، **حاشية العدوي على شرح كفاية الطالب الرباني**، تحقيق: يوسف الشيخ محمد البقاعي، ج1، دار الفكر، بيروت، 1992م، ص607.

(3) ينظر: ابن عبد البر، **الاستذكار**، مرجع سابق، ج3، ص168، والقرافي، **الذخيرة**، مرجع سابق، ج3، ص20، وابن المواق، **التاج والإكليل**، مرجع سابق، ج2، ص317.

(4) ما إن لم تنض العروض، فقد اختلف المالكية في وجوب زكاتها على قولين، والمذهب على وجوب الزَّكَاة ولو لم تنض، قال ابن عبد البر: «وقد اختلف أصحاب مالك في المدير المذكور، لا ينض له في حَوْله شيء من الذهب ولا من الوَرِق، فقال ابن القاسم: إن نض له في عامه ولو درهم واحد فما فوقه، قوّم عروضه كلها، وأخرج الزَّكَاة. وذكر مالك عن مطرف وابن الماجشون عن مالك أنه قال: على المدير أن يقوّم عروضه في رأس الحَوْل، ويخرج زكاة ذلك، نض له في عامه شيء أم لم ينض. قال أبو عمر: هذا هو القياس: ولا أعلم أصلاً يعضد قول من قال: لا يعدل التاجر عروضه حتى ينض له شيء من الوَرِق أو الذهب، أو حتى ينض له نصاب، كمالٍ قال نافع؛ لأن العروض المشتراة بالوَرِق والذهب للتجارة لو لم تقم مقامها لوضعها فيها للتجارة، ما وجبت فيها زكاة أبداً؛ لأن الزَّكَاة لا تجب فيها لعينها إذا كانت لغير التجارة بإجماع علماء الأمة»، وقال الباجي: «وقد روى ابن الماجشون ومطرف عن مالك في المدير أن يقوم كل عام، ويزكي، نض له شيء من العين أو لم ينض، على ظاهر قول عمر في =

أما التاجر المُحتكر: فهو الذي يرصد بعروض التجارة الأسواق وارتفاع الأثمان[1]، قال ابن رشد: «وأما غير المُدير، وهو المُحتكر الذي يشتري السلع ويتربص بها النّفَاقَ، فهذا لا زَكَاة عليه فيما اشترى من السلع حتى يبيعها، وإن أقامت عنده أحوالاً»[2][3]، وقد استدل المالكية لقولهم في التفريق بين زَكَاة التاجر المدير والمُحتكر بما يلي:

= قصة حماس، قال ابن حبيب: وكان ابن الماجشون ينكر رواية ابن القاسم في ذلك، وقال ابن نافع وأشهب: أنه إن نض له في رأس الحَوْل مقدار نصاب من العين، قوّم سائر ما بيده من عروض التجارة»، ينظر: ابن عبد البر، **الكافي في فقه أهل المدينة**، تحقيق: محمد محمد أحيد ولد ماديك الموريتاني، ج1، الطبعة الثانية، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض، 1980م، ص298، وابن عبد البر، **الاستذكار**، مرجع سابق، ج3، ص168.

(1) ينظر: الدردير، **الشرح الكبير**، ج4، ص15، والصاوي، **حاشية الصاوي على الشرح الصغير**، ج3، ص163، والنفراوي، **الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني**، تحقيق: رضا فرحات، ج2، مكتبة الثقافة الدينية، ص752.

(2) ينظر: ابن رشد الجد، **المقدمات الممهدات لبيان ما اقتضته رسوم المدونة من الأحكام الشرعيات والتحصيلات المحكمات لأمهات مسائل المشكلات**، تحقيق: سعيد أحمد أعراب، ج1، الطبعة الأولى، دار الغرب الإسلامي، 1988م، ص285، وينظر كذلك: ابن عبد البر، **التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد**، تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي ومحمد عبد الكبير لابكري مؤسسة قرطبة، ج17، ص127، والدسوقي، **حاشية الدسوقي على الشرح الكبير**، تحقيق: محمد عليش، ج1، دار الفكر، بيروت، 473-477، والنفراوي، **الفواكه الدواني**، مرجع سابق، ج2، ص758.

(3) يشترط المالكية في الاحتكار ألا يترتّب عليه ضرر، فإن ترتب عليه ضرر، حرم، ووجب على المالك الإدارة، قال ابن المواق: «وقال ابن رشد: لا خلاف أنه لا يجوز احتكار شيء من الطعام ولا غيره في وقت يضرّ احتكاره فيه بالناس من طعام وغيره، من كتان وحناء وعصفر، فإن لم يضرّ احتكاره فرابع الأقوال مذهب ابن القاسم وروايته عن مالك في المدونة: جواز الاحتكار في الطعام وغيره، وقال النفراوي: الثاني: ربما يفهم من كلام المُصنّف ولو بالعناية جواز الاحتكار، وهو كذلك عند مالك، ولو في الأطعمة، لكن يفيد الجواز بما إذا لم يترتّب عليه ضرر بالناس، وإلا فلا يجوز، وذلك بأن يشتري جميع ما في السوق بحيث لا يترك لغيره شيئاً مما يحتاجون إليه فيمنع، ولا يمكن إلا من شراء قدر حاجته»، ينظر: ابن المواق، **التاج والإكليل**، ج4، ص380، وابن جزي، **القوانين الفقهية**، الطبعة الثانية، دار الكتاب العربي، 1989م، ص255، وابن عبد البر، **الكافي في فقه أهل المدينة**، ج2، ص370، والنفراوي، الفواكه الدواني، ج2، ص752.

1 - قِياس زَكَاة عروض التجارة في حال احتكارها على زَكَاة الدَّين، قال الدسوقي: «عروض المُحتكر زَكَاتها مقيسة على زَكَاة دَينه، فكلّ منهما يُزكِّي بعد القبض لسنة من أصله»[1].

2 - أن العروض المُحتكرة لا يتحقّق فيها النماء إلا بإدارتها أو بيعها، قال ابن بشير: «لأن الزَّكَاة مُتعلِّقة بالنماء أو بالعين، لا بالعروض، فإذا أقامت أحوالاً ثم بيعت، لم يحصل فيها النماء إلا مرة واحدة، فلا تجب الزَّكَاة إلا مرة واحدة»[2].

سبب الاختلاف:

يرى الباحث أن الخِلاف بين الرأيين يرجع إلى اختلافهم في وجوب الزَّكَاة في المال النامي نُمواً تقديرياً، فالقائلون بوجوب الزَّكَاة في هذا النوع من العقار، نظروا إلى أن النماء مُتحقِّق تقديراً، وذلك بمرور الحَوْل، فبنوا عليه وجوب الزَّكَاة في عروض التجارة، حتى لو كانت مُعدّة للنماء، وهذا يندرج في ما أشار له الصدر الشهيد بقوله: «إقامة السبب الظاهر مقام المعنى الخفي»[3]، أما المالكية فإنهم أخذوا بالنماء الحقيقي دون التقديري.

الراجح من القَوْلين:

يرى الباحث أن حُكم زَكَاة المشاريع العَقَارية تحت التنفيذ إذا تُمُلّكت بقصد بيعها بعد تطويرها، تبقى عروض تجارة، وتجب زكاتها حَسَب القواعد العامة لاحتساب الزَّكَاة، وذلك لما يلي:

1 - أن عُمدة القائلين بوجوب الزَّكَاة في عروض التجارة، هو حديث سمرة ابن جَنْدب ﵁ قال: «أما بعد، فإن رسول الله ﷺ كان يأمرنا أن

(1) ينظر: الدسوقي، **حاشية الدسوقي**، ج1، ص472.
(2) ينظر: المرجع السابق، ج1، ص473.
(3) ينظر: الصدر الشهيد، **المحيط البرهاني**، دار إحياء التراث العربي، ج1، ص62.

نُخرج الصدقة من الذي نُعِدّ للبيع»[1]، وهذا الحديث لا يصح الاستدلال به لأمرين: أولهما: أنه عام لم يُفرّق بين حالة وأُخرى، وأما الثاني: فهو أنه لا حاجة لنقل سمرة صِفة الإعداد.

2 - أنّ تقسيم الموجودات العَقَارية إلى ثابتة ومُتداولة، وقصر الزَّكَاة على المُتداولة - مثل عروض التجارة - دون الثابتة - مثل عروض القنية والمُستغلّات - يدلّ على أن الشريعة الإسلامية لم تُفرض الزَّكَاة إلا على ما كان في دائرة المُبادلات التجارية دون غيرها، وهذه المشروعات يتحقّق فيها النُّمو - ولو تقديراً - وبما أن هذه المشاريع قد يتم بيعها قبل إتمام تطويرها، كما أن أثمانها ترتفع من فترة لأُخرى. ويؤكد ذلك أن ارتفاع قِيَم هذه المشاريع تعدّها الأعراف المُحاسبية أرباحاً سنوية غير مُحقَّقة، وهذا مما يُؤكد تحقّق النّموّ فيها.

3 - اشترط عامة الفقهاء القائلين بوجوب الزَّكَاة في عروض التجارة اقتران نية الاتجار بفعل التجارة[2]، واشتراط فعل الاتجار لوجوب الزَّكَاة في عروض التجارة يدل على تحقق نماء الأصل الزكوي حقيقة أو تقديراً[3]، قال الكاساني: «الإعداد للتجارة دليل النماء»[4]. وهذا ما أشار له جمع من الفقهاء منهم: الشرواني؛ إذ جاء في حواشيه: «أنها تقليب المال بالتصرّف فيه لطلب النماء»[5].

(1) ينظر: البيهقي، **السنن الكبرى**، ج4، ص146، وأبو داود، ج2، ص3، وقال الهيثمي: «وفي إسناده ضعف»، الهيثمي، مجمع الزوائد، ج3، ص211.

(2) ينظر: الكاساني، **بدائع الصنائع**، ج2، ص21، والبابرتي، **العناية في شرح الهداية**، ج3، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ص124، وابن نجيم، **البحر الرائق**، ج2، ص225.

(3) النماء الحقيقي: الزيادة بالتوالد والتناسل والتجارات، أما التقديري فهو تمكّنه من الزيادة بكون المال في يده أو يد نائبه، ابن عابدين، **حاشية رد المختار على الدر المختار**، ج2، ص263.

(4) ينظر: الكاساني، **بدائع الصنائع**، ج2، ص34.

(5) الشرواني، **حواشي الشرواني على تحفة المحتاج بشرح المنهاج**، دار الفكر، بيروت، ج3، ص292.

أما أدلة القول فإنه يُمكن مُناقشته بما يلي:

لا يصحّ اعتبار هذه المشروعات من عروض القنية حتى يتمّ تطويرها، وذلك لأن المالكية القائلين بالتفريق بين التاجر والمُحتكر والتاجر المدين لا يعدّون الأُصول المُحتكرة عروض قنية. وبناءً على هذا، فإن رأي المالكية لا يخدم أصحاب القول الثاني فيما ذهبوا إليه.

المبحث الثاني
مُعالجات مُقترحة لزكاة مشاريع التطوير العَقاري

قد يترتّب على القول بوجوب زكاة مشاريع التطوير العَقاري التي يتمّ إعدادها بقصد بيعها في فترة الإعداد بعض الإشكالات المِهنية التي قد تتذرّع بها بعض المُؤسسات المالية. ونتعرّض في هذا المبحث لبعض الوسائل التي تحقّق الأخذ برأي جُمهور الفُقهاء القاضي بوجوب الزَّكَاة في الصورة محلّ البحث، وتسهّل في الوقت ذاته على الجِهة المالكة إخراج الزَّكَاة، وذلك في ضوء المطلبين التاليين:

المطلب الأول: تأخير إخراج زكاة مشروع التطوير العقاري لما بعد البيع

مرّ بنا في المبحث الثاني أن القَول بوجوب الزَّكَاة في هذه المشاريع قد يُؤدي إلى الإضرار بالسيولة النقدية للشركة المُطوّرة بسبب ارتفاع المصروفات الإدارية والتشغيلية لمثل هذه المشاريع. ويمكن مُعالجة هذا الإشكال باعتبار هذه المشاريع من عروض القنية حتى يتمّ تطويرها، وذلك بأن يُؤخذ بقول الجُمهور القاضي بوجوب الزَّكَاة فيها ولو لم يتمّ التطوير، على أن يؤجل إخراج الزَّكَاة الواجبة إلى ما بعد البيع، حتى لو كان ذلك بعد أحوال عدة. وعلى هذا، فإن مالك المشروع لو أتمّ المشروع بعد ما مرّ عليه خمسة أحوال من تاريخ الشراء، فإنه يجب عليه أن يُقَوِّمَ المشروع عند نهاية كلّ حَوْل، وتحدّد حِصة الزَّكَاة الواجبة، لكن لا يخرجها إلا إذا باع أجزاء من المشروع تغطي حِصص الزَّكَاة.

وهذه المُعالجة مبنية على الرأي الفُقهي القاضي بجواز تأخير إخراج الزَّكَاة عن وقتها، كون الأمر بها على التراخي لا على الفور، وهذا ما أخذ به جُمهور الحَنَفية، منهم: الجصّاص، والرازي، والبلخي[1]، كما أخذ به سماحة الشيخ عبد العزيز ابن باز رَحِمَهُ اللَّهُ للعاجز عن أداء زكاة عروض التجارة، إذ قال: «إذا كانت الأرض ونحوها، كالبيت والسيارة ونحو ذلك، مُعدّة للتجارة، وجب أن تُزكّى كلّ سنة بحَسَب قيمتها، عند تمام الحَوْل، ولا يجوز تأخير ذلك، إلا لمن عجز عن إخراج زكاتها، لعدم وجود مال عنده سواها، فهذا يُمهل حتى يبيعها ويُؤدي زَكَاتها عن جميع السنوات، كلّ سنة بحَسَب قيمتها عند تمام الحول، سواء أكانت القيمة أكثر من الثمن أو أقل من الذي اشتريت به الأرض أو السيارة أو البيت»[2].

ويُستدلّ لهذا القول بما ذكر أبو عبيد القاسم بن سلام عن ابن أبي ذباب أن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أخّر الصدقة عامَ الرمادة، فلما أحيا النّاس - أي نزل عليهم الحيا -وهو المطر- بعثني فقال: «اعقل فيه عقالين[3]، فاقسم فيهم عقالاً، وائتني بالآخر»[4]، كما يُمكن الاستدلال لقولهم بقول عبد الله بن عباس في زكاة عروض التجارة: «لا بأس بالتربص حتى يبيع، والزَّكَاة واجبة عليه»[5].

ويرى الباحث أن القول: بأن الأصل في الزَّكَاة التراخي لا الفور قول مرجوح، وذلك لما يأتي:

---

(1) ينظر: الكاساني، **بدائع الصنائع**، ج2، ص3، وابن نجيم، **البحر الرائق**، ج4، ص109، وجماعة من العُلماء، الفتاوى الهندية في مذهب الإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان، ج1، دار الفكر، 1991م، ص170، والصدر الشهيد، **المحيط البرهاني**، ج2، ص422.

(2) محمد بن سعد الشويعر، **مجموع فتاوى العلامة عبد العزيز بن باز**، **الرئاسة العامة للبحوث العلمية والإفتاء**، ج14، ص160-161.

(3) قال ابن الأثير: «بريد صدقة عامين»، ابن الأثير، **النهاية في غريب الحديث والأثر**، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي، محمود محمد الطناحي، ج2، المكتبة العلمية، بيروت، 1979، ص534.

(4) القاسم بن سلام، **الأموال**، ص382، قال البيهقي، «وليس بالثابت»، البيهقي: **معرفة السنن والآثار**، ج6، ص415.

(5) القاسم بن سلام، **الأموال**، ج2، ص469.

1 - عموم قوله تعالى: ﴿وَأَنفِقُوا۟ مِن مَّا رَزَقْنَٰكُم مِّن قَبْلِ أَن يَأْتِىَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ﴾، قال القرطبي: «يدلّ على وجوب تعجيل أداء الزَّكَاة، ولا يجوز تأخيرها أصلاً، وكذلك سائر العبادات إذا تعيّن وقتها»[1]، وقال الكيا الهراسي: «فيه دلالة على أنه يجب تعجيل الزَّكَاة، ولا يجوز تأخيرها أصلاً»[2].

2 - حديث عبد الله بن عمر رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «أُمرتُ أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله، وأن مُحمداً رسول الله، ويقيموا الصلاة، ويؤتوا الزَّكَاة، فإذا فعلوا ذلك، عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحق الإسلام، وحسابهم على الله»[3]. وقد فهم أبو بكر رضي الله عنه من هذا الحديث الفورية، فعن أبي هريرة قال: لما توفّي رسول الله ﷺ واستُخلف أبو بكر بعده، وكفر من كفر من العرب، قال عمر بن الخطاب لأبي بكر: كيف تقاتل الناس؟ وقد قال رسول الله ﷺ: «أُمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله، فمن قال: لا إله إلا الله، فقد عصم مني ماله ونفسه، إلا بحقه، وحسابه على الله، فقال أبو بكر: والله، لأقاتلنّ من فرّق بين الصلاة والزَّكَاة، فإن الزَّكَاة حق المال، والله لو منعوني عقالاً كانوا يُؤدونه إلى رسول الله ﷺ لقاتلتهم على منعه، فقال عمر ابن الخطاب: فوالله ما هو إلا أن رأيت الله عز وجل قد شرح صدر أبي بكر للقتال، فعرفت أنه الحق»[4].

---

(1) ينظر: القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، تحقيق: هشام سمير البخاري، 2003م، ج18، دار عالم الكتب، الرياض، المملكة العربية السعودية، ص130.

(2) ينظر: الكيا الهراسي، **أحكام القرآن**، ج5، ص25.

(3) أخرجه البخاري في **صحيحه**، كتاب الجامع الصحيح المسند من حديث رسول الله ﷺ وسننه وأيامه، ج1، ص17، وأخرجه مسلم في **صحيحه**، كتاب الجامع الصحيح، ج1، ص39.

(4) أخرجه البخاري في **صحيحه**، كتاب **الجامع الصحيح المسند من حديث رسول الله ﷺ وسننه وأيامه**، ج2، ص507، ومسلم في **صحيحه**، كتاب **الجامع الصحيح**، ج1، ص38.

3 - أن الفورية في الزَّكَاة يقصد بها دفع حاجة مُستحق الزَّكَاة، وهي مُعجَّلة، فمتى لم تجب على الفور لم يحصل المقصود من الإيجاب على وجه التمام، وأن الأمر بإيتاء الزَّكَاة وارد، وحاجة المُستحقين ناجزة، فيتحقّق الوجوب في الحال.

4 - أما تأخير عمر رضي الله عنه الصدقَةَ عامين، فإن ذلك كان في صدقة الماشية، وكانت الماشية عام الرمادة قد هلك كثير منها، وما بقي فإنه في الواقع ليست له فائدة تذكر، لهزلها ومرضها، روى الطبري عن عاصم بن عمر ابن الخطاب قال: «قحط الناس زمان عمر عاماً، فهزل المال، فقال أهل بيت من مزينة من أهل البادية لصاحبهم: قد بلغنا، فاذبح لنا شاة، قال: ليس فيهن شيء، فلم يزالوا به، حتى ذبح لهم شاة فسلخ عن عظم أحمر»[1][2].

---

(1) الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، ج2، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، 1407هـ، ص509.

(2) القول بفورية الزَّكَاة: هو ما أخذ به الكرخي من الحَنَفية - وعليه الفتوى - والمالكية والشافعية والحنابلة في المذهب، إلا أنهم استثنوا صوراً يجوز فيها تأخير إخراج الزَّكَاة، وهي - على سبيل الإجمال:

1 - إن تعذّر إخراجها لضرر: إذ نصّ المرداوي على جواز التأخير إلى القدرة، ولو كان قادراً على الإخراج من غيره، وهذا المذهب قدّمه المجد في شرحه، وصاحب الفروع وغيرها، ومن الضرر كما ذكر الحنابلة: (أن يخشى رجوع الساعي عليه ونحو ذلك، كخوفه على نفسه أو ماله).

2 - إذا كان فقيراً مُحتاجاً: ذكر المرداوي أنه يجوز له التأخير أيضاً لحاجته إلى زكاته، إذا كان فقيراً مُحتاجاً إليها، تختل كفايته ومعيشته بإخراجها، نصّ عليه، ويؤخذ منه ذلك عند ميسرته.

3 - إذا كان سيعطيها لمن هو أشد منه حاجة: يجوز أيضاً التأخير ليعطيها لمن حاجته أشد على الصحيح من المذهب، نقل يعقوب: لا أحب تأخيرها إلا أن لا يجد قوماً مثلهم في الحاجة، فيؤخرها لهم، قدّمه في الرعاية والفروع، وقال: جزم به بعضهم؛ وذلك لأن الحاجة تدعو إليه، ولا يفرح المقصود، وإلا لم يجز ترك واجب لمندوب، قال في القواعد الأصولية: وقيّد ذلك بعضهم بالزمن اليسير، واشترط بعض الفقهاء - مثل الرملي - عند تأخير الإخراج انتظاراً لمن يعطيه إياها سلامة العاقبة، ولو تضرّر الحاضر بالجزع حرم التأخير مطلقاً؛ إذ دفع ضرره =

المطلب الثاني: تقسيم المشروع إلى حصص وتمليكها للبيع وبيعها عند جاهزيتها

مرّ بنا -في المبحث الثاني- أن القول بوجوب الزَّكَاة في هذه المشاريع قد يؤدي إلى الإضرار بالسيولة النقدية للشركة المطوِّرة بسبب ارتفاع المصروفات الإدارية والتشغيلية لمثل هذه المشاريع. ويمكن معالجة هذا الإشكال دون اللجوء لاعتبار هذه المشاريع من عروض القنية حتى يتمّ تطويرها، وذلك بأن يقوم مالك المشروع محلّ التطوير بتقويم المشروع عند حَوَلان كلّ حَوْل، ثم يحتسب زكاته وفق القواعد الشرعية المتبعة في احتساب الزَّكَاة. وبعد احتسابه الزَّكَاة يقوم بتوزيع المشروع على شكل حصص متساوية، ويُخرج من ملكيته ما يقابل الزَّكَاة الواجبة، على أن يقوم بتنميتها وتطويرها، ويبقى على هذا الوضع كلّ حَوْل حتى يتمكّن من بيع المشروع، ويُخرج ما يقابل مستحقي الزَّكَاة من قيمة البيع. وهذه المعالجة مبنية على القول بجواز استثمار أموال الزَّكَاة، وهو ما أخذ به مجمع الفقه الإسلامي في

= فرض، فلا يجوز تركه لحيازة فضيلة. واشترط ابن قدامة في جواز التأخير لحاجة أن يكون شيئاً يسيراً، فأما إن كان كثيراً فلا يجوز، ونقل عن أحمد قوله: لا يجري على أقاربه من الزَّكَاة في كلّ شهر، يعني لا يؤخّر إخراجها حتى يدفعها إليهم متفرقة في كلّ شهر شيئاً، فأما إن عجّلها فدفعها إليهم، أو إلى غيرهم، متفرّقة أو مجموعة جاز؛ لأنه لم يؤخّرها عن وقتها. وكذلك إن كان عنده مالان أو أموال زكاتها واحدة، وتختلف أحوالها، مثل أن يكون عنده نصاب، وقد استفاد في أثناء الحَوْل من جنسه دون النصاب، لم يجز تأخير الزَّكَاة ليجمعها كلها؛ لأنه يمكنه جمعها، بتعجيلها في أول واجب منها. ينظر: جماعة من العلماء، **الفتاوى الهندية في مذهب الإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان**، ج1، ص170، والدردير، **الشرح الكبير**، ج1، ص500، والقرافي، **الذخيرة**، ج3، ص134، والماوردي، الحاوي، ج3، ص103، والرافعي، **الشرح الكبير**، ج5، ص520، والنووي، **روضة الطالبين وعمدة المفتين**، 1985، المكتب الإسلامي، ج2، بيروت، ص223، والمرداوي، **الإنصاف**، ج3، ص133، وابن تيمية، **الاختيارات الفقهية**، تحقيق: علي بن محمد بن عباس البعلي الدمشقي، دار المعرفة، بيروت، 1978، ص609، والرملي، **نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج**، ج2، دار الفكر للطباعة، بيروت، 1984، ص134.

دورته الثالثة[1]، كما أخذت به الندوة الثالثة لقضايا الزَّكَاة المُعاصرة[2]، ولجنة الفَتْوى بوزارة الأوقاف والشئون الإسلامية بدولة الكويت[3]. ويُستدل لهم بأن النبي ﷺ كان يستثمر أموال الصَّدقات من إبل وبقر وغنم، وكانت لتلك الحيوانات أماكن خاصة للحفظ والرعي والدر والنسل، كما كان لها رُعاة يرعونها ويُشرفون عليها.

رَوَى أنس بن مالك رضي الله عنه أن ناساً من عرينة[4] قدموا على رسول الله ﷺ المدينة فاجْتَووها[5]، فقال لهم رسول الله ﷺ: «إن شئتم أن تخرجوا إلى إبل الصدقة فتشربوا من ألبانها وأبوالها»، ففعلوا، فصحّوا، ثم مالوا على الرُّعاة فقتلوهم، وارتدوا عن الإسلام، وساقوا ذَوْد[6] رسول الله ﷺ فبلغ ذلك النبي ﷺ فبعث في أثرهم، فأتي بهم فقطع أيديهم وأرجلهم وسمّل[7] أعينهم وتركهم في الحرة[8] حتى ماتوا[9]. وجه الدلالة: أن النبي ﷺ لم يقسم إبل

---

(1) مجمع الفقه الإسلامي، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد الثالث، ج1، ص419.

(2) بيت الزَّكَاة: **أبحاث وأعمال الندوة الثالثة لقضايا الزَّكَاة المعاصرة**، ص323.

(3) وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية: **مجموعة الفتاوى الشرعية الصادرة عن قطاع الإفتاء والبحوث الشرعية**، ج6، الطبعة الأولى، ص57.

(4) حي من بجيلة من قحطان: ابن حجر، **فتح الباري**، مرجع سابق، ج1، ص402.

(5) قال أبو عبيد القاسم بن سلام - رحمه الله: «قوله: قدموا المدينة فاجتووها، قال أبو زيد: يقال: اجتويتُ البلاد، إذا كرهتها وإن كانت موافقة لك في بدنك»، القاسم بن سلام، **غريب الحديث**، ج1، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، 1986، ص108.

(6) الذوْد من الإبل من الثلاث إلى العشر، وقيل من الثنتين إلى التسع من الإناث دون الذكور، المطرزي، **المغرب في ترتيب المغرب**، مكتبة أسامة بن زيد، سوريا، ج1، ص310.

(7) قال أبو القاسم بن سلام رحمه الله «السّمْل أن تفقأ العين بحديدة محماة أو بغير ذلك، يقول من ذلك: سملْتُ عينه أسملها سملاً، وقد يكون السمل بالشوك»، القاسم بن سلام، **غريب الحديث**، مرجع سابق، ج1، ص108.

(8) الحرة: هي الأرض ذات الحجارة السود، والحرة المشار إليها في الحديث هي حرة واقِم تقع شرق المدينة المنورة، المطرزي، المغرب، مرجع سابق، ج1، ص193.

(9) أخرجه البخاري في **صحيحه، كتاب الجامع الصحيح المسند من حديث رسول الله ﷺ وسننه وأيامه**، مرجع سابق، ج6، ص2495، ومسلم في **صحيحه**، مرجع سابق، ج3، ص1296، واللفظ له.

الصدقة على المُستحقين حال وصولها إليه، وإنما وضع لها راعياً، واستثمرها طلباً لتناسلها ولبنها ليصرف للمُستحقين فيما بعد. ويرى الباحث أنه يصعب الأخذ بهذه المعالجة[1]، وذلك لأن القائلين بجواز استثمار أموال الزَّكَاة ضبطوا القول بالجواز بضوابط عدة، وهي:

أ - ألا تتوافر وجوه صرف عاجلة تقتضي التوزيع الفوري لأموال الزَّكَاة على الحاجيات الضرورية كالغذاء والكساء.

ب - أن يتمّ استثمار أموال الزَّكَاة بصيغ الاستثمار التي لا تُخالف أحكام الشريعة الإسلامية.

ج - أن تتخذ الإجراءات الكفيلة ببقاء الأُصول المستثمرة على أصل حكم الزَّكَاة، وكذلك ريع تلك الأُصول.

د - المُبادرة إلى تسييل الأُصول المُستثمرة إذا اقتضت حاجة مستحقي الزَّكَاة صرفها عليهم.

هـ - بذل الجهد للتحقّق من كون الاستثمارات التي ستوضع فيها أموال الزَّكَاة مجدية ومأمونة، وقابلة للتنضيض عند الحاجة.

و - أن يتخذ قرار استثمار أموال الزَّكَاة ممن عهد إليهم ولي الأمر بجمع الزَّكَاة وتوزيعها لمُراعاة مبدأ النيابة الشرعية، وأن يسند الإشراف على الاستثمار إلى ذوي الكفاية والخبرة والأمانة، ويصعب تحقيق هذه الشروط في مثل هذه المشاريع، وذلك لأن ليس بمقدور مالك المشروع محلّ التطوير التعرف على وجوه الصرف العاجلة، كما أنه قد يستثمر أجزاء المشروع بصورة غير شرعية، وهي في الواقع ملك لمستحقي الزَّكَاة، وهو أمين عليها لا أكثر. ولعل الشرط القاضي بالرجوع لولي الأمر في رسم قرار استثمار أموال الزَّكَاة، يمنع الأخذ

---

(1) إذا كان الأخذ بهذه المُعالجة من الصُّعوبة بمكان، فإن ذكرها في البحث ينطلق من بذل الجهد في الأخذ بمبدأ الاحتياط والأخذ برأي الجُمهور، إلا أن الأخذ بها لا يسلم من إشكالات ذُكرت في المتن.

بهذه المُعالجة مُطلقاً، قال الإمام مالك رضي الله عنه: «الأمر عندنا في قسم الصدقات أن ذلك لا يكون إلا على وجه الاجتهاد من الوالي، فأي الأصناف كانت فيه الحاجة والعدد، أوثر ذلك الصنف بقدر ما يرى الوالي، وعسى أن ينتقل ذلك إلى الصنف الآخر بعد عام أو عامين أو أعوام؛ فيؤثر أهل الحاجة والعدد حيث ما كان ذلك، وعلى هذا أدركت من أرضى من أهل العلم»[1].

الخاتمـــة:

الحمد لله الذي بنعمته تتمّ الصالحات، وأصلّي وأسلّم على عبده النبي الأمّي الذي بعثه رحمةً للبريات، وبعـد:

فأهمّ ما توصّلت إليه من نتائج، ومن ذلك ما يلي:

1 - تُعَدُّ مسألة زَكَاة المشاريع العقارية تحت التطوير من النَّوازل الفقهية المُستجدة.

2 - تجب الزَّكَاة في العَقَار الذي تملّكه صاحبه بقصد تطويره وبيعه، فأتمّ تطويره وعرضه للبيع في السوق، وحال عليه الحَوْل، ولم يبع، لكونه من عروض التجارة.

3 - لا تجب الزَّكَاة في العَقَار الذي تمّ تملّكه بغرض تطويره واستغلاله بعد ذلك، لكونه من المُستغلّات التي لا تجب الزَّكَاة إلا في ريعها.

4 - اختلف الفُقهاء المُتأخرون في العَقَار الذي تمّ تملّكه بغرض تطويره وبيعه، إذا حال عليه الحَوْل، قبل إتمام التطوير، هل تجب فيه الزَّكَاة أو لا؟ على قَوْلين، ويرجع سبب الخِلاف إلى أمرين:

أولهما: عدم وُرُود نص صريح أو صحيح في المسألة.

وثانيهما: اختلافهم في وجوب الزَّكَاة في المال النامي نمواً تقديرياً.

(1) ينظر: الإمام مالك، **الموطأ**، ج1، ص268.

والذي توصّل إليه الباحث وُجوب زكاة هذه المشروعات، بناءً على أنها عروض تجارة.

5 - يُمكن القول في هذه المسألة بقول الجُمهور القاضي بوجوب الزَّكَاة فيها، ولو لم يتمّ التطوير، مع تأجيل إخراج الزَّكَاة الواجبة إلى ما بعد البيع حتى لو كان ذلك بعد أحوال عِدة، ولكن يُشكَل على هذه الطريقة أن الأخذ بها يقتضي أن وُجُوب الزَّكَاة على التراخي لا على الفور، مع أن الأصل فيها الفَوْر لا التراخي، كما تدلّ عليه النُّصوص الشرعية.

6 - يمكن القول في هذه المسألة بقول الجُمهور القاضي بوجوب الزَّكَاة فيها، ولو لم يتمّ التطوير، على أن يقوم مالك المشروع محلّ التطوير بتقويم المشروع آخرَ كلّ حَوْل، ثم يحتسب زكاته وَفْق القواعد الشرعية المتبعة في احتساب الزَّكَاة. وبعد احتسابه الزَّكَاة يقوم بتوزيع المشروع على شكل حصص مُتساوية، ويُخرج من ملكيته ما يُقابل الزَّكَاة الواجبة، على أن يقوم بتنميتها وتطويرها، ويبقى على هذا الوضع كلّ حَوْل، حتى يتمكَّن من بيع المشروع، ويُخرج ما يقابل مُستحقي الزَّكَاة من قيمة البيع، ولكن يُشكل على هذه الطريقة اعتمادها على القول بجواز استثمار أموال الزَّكَاة بشروط، وبعض هذه الشروط غير مُتحقِّق في هذه المسألة.

هذه هي أهم النتائج التي توصّلت إليها في هذا البحث، ولي بعض التوصيات أتمنى من إخواني الباحثين النظر فيها، وهي:

1 - أنه ما تزال المسألة محلّ البحث بحاجة إلى بحث أكثر، لاسيما في جانب التطبيق العملي، وذلك باستعراض مجموعة من المراكز المالية لشركات التطوير العقاري، وصناديق ومحافظ التطوير العقاري.

2 - أقترح على الهيئة العالمية لبيت الزَّكَاة النظر في حكم زكاة المحفظة الاستثمارية، التي لا يعرف مالكها تفصيل موجوداتها، المتمثّل في مشاريع للتطوير العقاري، ولم يُوفِّر مدير المحفظة المعلومات الكافية لاحتساب زكاة المحفظة.

3 - أوصي إخواني الباحثين في الفقه الإسلامي بتركيز جهودهم في مسائل الزَّكَاة المُعاصرة، وذلك لدِقَّتها، وحاجتها إلى بذل المزيد من الجهد والوقت لإحكام جوانبها، والإلمام بتفاصيلها الدقيقة.



د. الصادق المبروك الصادق
كلية الدعوة الإسلامية - طرابلس - ليبيا

المقدمة :

لقد جَبَلَ الله جلّ وعَلا البشر على الانجذاب للحسن والجميل والنُّفور من القبيح والذميم، وركب في أسويائهم حب التجمّل والتجميل؛ ولهذا ما فتئ الناس من قديم الزمان إلى اليوم يبحثون ويسعون لكلّ ما من شأنه أن يُحسّن صورهم ويجمّل هِندامهم أمام الآخرين، فالإنسان بطبعه يرغب في التجميل، قال ﷺ: «إن الله جميل يحب الجمال»(1). فالتجميل من الأُمور المشروعة فضلاً على أنه من دواعي حب الفطرة الإنسانية، ولا يُنكر ذلك إلا جاحد. فالإسلام لا يقف ضد رغبة الإنسان في التجميل بوصفه دين الفطرة يقول عزّ من قائل: ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ﴾(2) لكنه يضع أسساً وضوابط تعمل على ضبط التجميل مما يُحقِّق مصالح الناس ويتوافق مع مقاصد الشريعة في ذلك.

إن التجميل عملية اهتم بها الناس منذ بدء خلقهم، وهي تتغيّر وتتطوّر في صُورها بمرور الزمان، ولعلّ ما يعرفه العصر من مظاهر ذلك التطوّر

(1) أخرجه مسلم في **صحيحه**، كتاب الإيمان، باب تحريم الكبر وبيانه، حديث رقم: 131.
(2) سورة الروم، من الآية: 30.

المُذهل أدى إلى ظهور مجالات مُختلفة مُتعلِّقة به في الصناعة والتجارة، وهذا ما يفيده انتشار محلات التجميل بكلّ أنواعه، وازدهار الإعلام المتعلّق بالتجميل كانتشار المجلّات وكثرة الحصص في التلفزيون والمذياع والإنترنيت وغيرها من وسائل الإعلام المُعاصرة.

ولقد أَدَّى التقدّم العلمي الصناعي والتكنولوجي إلى ظهور كيفيات، ووسائل للتجميل لم تكن معروفة قديماً؛ لذا لم تحظَ بحكم أو فَتْوى فقهية خاصة، لا في النُّصُوص الشرعية، ولا في اجتهاد فُقهاء المذاهب فهي من القضايا المُستجدة.

ونظراً لأهمِّيَّة توجيه أعمال التجميل بأحكام وفَتاوى شرعية، وخاصة مع انتشارها في المجتمع بشكل مُذهل؛ تُحاول هذه الدراسة الوقوف على ما ثبت منها من أحكام في نصوص القُرآن والسُّنَّة النبوية، وأقوال أصحاب المذاهب، وبيان الضَّوابط التي يجب اعتبارها في تحديد أحكام التجميل وَفْق ما تحقّقه من مصالح مشروعة من جِهة، وتدفعه من مَفَاسد من جِهة أُخرى.

أهداف البحث:

وتتمثّل أهداف البحث فيما يلي:

- بيان لصور التجميل القديمة والمُعاصرة وما يتعلق بها من وسائل.
- تحديد ضوابط التجميل الشرعية في صوره ووسائله المستجدة ومقاصده.

أهمِّيَّة الموضوع:

نظراً إلى واقع اليوم الذي يهتمّ فيه المجتمع بقضايا التجميل وعلى الأَخَص المرأة، تأتي أهمية هذا البحث من خلال ما يأتي:

- توضيح الأُسس والضَّوابط الشرعية لبيان أحكام التجميل حتى تدفع الشُّبَه المُثارة حول بعض قضاياه المُستجدة في المجتمع المعاصر.
- الوقوف على بيان ضوابط للتجميل لما يعرفه من صور مُستجدة غير مشروعة.

- تقديم اقتراحات عملية مُناسبة بوصفها حُلولاً لما يعرفه التجميل من قضايا ومسائل تؤثّر على مشروعيته.

منهج البحث:

سنعتمد في هذا البحث على المنهج الاستقرائي، وذلك لجمع المادة العلمية في الموضوع بالرجوع إلى المصادر الفِقهية، وكتب الشريعة الإسلامية، والفَتَاوى التي تناولت التجميل، وكذلك الدِّراسات الحديثة والمقالات، مُعتمدين المنهج التحليلي النقدي لدراسة فتاوى التجميل بتحليل الأدلّة من النُّصُوص، وكيف تُبنى عليها الاجتهادات في الموضوع تحليلاً أُصولياً علمياً، ثم نقدها وتقويمها اعتماداً على القواعد الأُصولية والشرعية العامة.

ويتضمَّن هذا الموضوع ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: المفهوم العام للتجميل وتبيان عُموم مشروعيته.

المطلب الأول: مفهوم التجميل في اللُّغة والاصطلاح والفَرْق بين التزيّن والتجمّل والتحسّن.

المطلب الثاني: بيان مشروعية التجميل في الفقه الإسلامي.

المبحث الثاني: بيان أقسام التجميل وصوره.

المطلب الأول: أنواع التجميل وصوره.

المطلب الثاني: صور التجميل المُكتسب.

المبحث الثالث: آراء الفُقهاء وأدلَّتهم في التجميل.

المطلب الأول: آراء الفُقهاء في التجميل باعتبار صوره وأنواعه.

المطلب الثاني: آراء الفُقهاء في التجميل بالمواد الحديثة.

الخاتمة: وفيها أهم نتائج البحث.

المبحث الأول
المفهوم العام للتجميل وتبيان عُموم مشروعيته

المطلب الأول: مفهوم التجميل في اللُّغة والاصطلاح والفَرْق بين التزيّن والتجمّل والتحسّن

معنى التجميل في اللُّغة:

الجمال: الحسن في الخُلُق والخَلْق. والجملاء: الجميلة والتامة الجسم من كل حيوان. وتجمَّل: تزيّن. وجمّله تجميلاً: زيّنه[1].

تدور مادة (ج م ل) مُجرّدة ومزيدة بالحسن والبهاء، من ذلك التجميل مصدر الفعل الرباعي جمّل، والتجمّل مصدر الفعل الخُماسي تجمّل، ويُطلق في اللُّغة على عِدة معانٍ منها:

- تكلّف الحسن والجمال يُقال: تجمَّل فلان أي تكلَّف الحسن والجمال.

معنى التجميل في الاصطلاح:

فهو مجموعة الوسائل التي تستهدف إصلاح العيوب الخلقية الطارئة، وكذا التي تهدف إلى تحسين صورة الإنسان، وإظهاره بمظهر أكثر جمالاً[2].

ويعرّفه عبد الكريم زيدان بقوله: «إنه يقصد بأعمال وعمليات التجميل غير زينة المرأة المُتعلِّقة بالحلي والكحل والخضاب والطِّيب، بل ما تباشره المرأة بنفسها من وسائل لتحسين مَنظرها ومظهرها وقوامها... وكذلك التدخل

(1) الزاوي، الطاهر أحمد، **ترتيب قاموس المحيط على طريقة المصباح المنير وأساس البلاغة**، ج2، ط2، مطبعة عيسى البابي الحلبي وأولاده، 1971، ص531-532. مادة (ج م ل).

(2) الكومي، شعبان، **أحكام التجميل**، ص11.

الجراحي أو إجراء الجراحة اللازمة في بَدَن المرأة أو أعضائها المُختلفة؛ لتحسين هذه الأعضاء وتجميلها»[1].

الفَرْق بين التزيُّن والتجمُّل والتحسُّن:

وقد فرّق بين التحسُّن والتجمُّل، بأن التحسُّن من الحُسن، وهو في الأصل الصُّورة، ثم استعمل في الأخلاق والأفعال. والتجمُّل من الجمال وهو في الأصل للأفعال والأخلاق والأحوال الظاهرة، ثم استعمل في الصور.

أما الفَرْق بين كلٍّ من التحسُّن والتجمُّل والتزيُّن، فالتزيُّن يكون بالزيادة المُنفصلة عن الأصل قال تعالى: ﴿وَزَيَّنَّا ٱلسَّمَآءَ ٱلدُّنْيَا بِمَصَٰبِيحَ﴾[2]، وقال القرطبي: «الزينة المُكتسبة ما تُحاول المرأة أن تحسّن نفسها به، كالثياب والحلي والكحل والخضاب[3]. ومنه قوله تعالى: ﴿خُذُواْ زِينَتَكُمۡ عِندَ كُلِّ مَسۡجِدٍ﴾[4]. أما كلٌّ من التحسُّن والتجمُّل، فيكون بزيادة مُتصلة بالأصل أو نُقصان فيه[5]، كما تُفيده الآية الكريمة: ﴿وَصَوَّرَكُمۡ فَأَحۡسَنَ صُوَرَكُمۡ﴾[6].

فيُمكن أن يعرَّف التجميل كما تُعرَّف الزينة. والمُلاحظ أن العُلماء المُتقدمين تحدّثوا كثيراً في كتبهم عن الزينة ولم يتكلّموا عن مُصطلح التجميل، ذلك أن التجميل هو مُصطلح جديد انتشر في قاموس الأجيال الأخيرة في الأساس، ولكن الزينة والتجميل في النهاية هما كلمتان متقاربتان في المعنى، وعليه يُمكن أن نفهم التجميل كما نفهم الزينة.

---

(1) زيدان، عبد الكريم، **المُفصَّل في أحكام المرأة والبيت المسلم**، ج3، مؤسسة الرسالة بيروت، 1993، ص4.

(2) سورة فصلت، من الآية: 12.

(3) القرطبي، محمد بن أحمد بن أبو بكر، **تفسير آيات الأحكام**، تحقيق: أحمد عبد العليم البردوني، ج12، ط2، القاهرة دار الشعب، 1372هـ، ص229.

(4) سورة الأعراف، من الآية: 21.

(5) وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الموسوعة الفقهية، ج11، ص265.

(6) سورة غافر، من الآية: 64.

المطلب الثاني: أدلة مشروعية التجميل

يُوجد في القُرآن الكريم آيات كثيرة تتحدَّث عن الزينة عُموماً، وزينة المرأة خُصوصاً، وكذلك السُّنَّة النبوية، فضلاً عن أقوال العُلماء من مفسّرين وشرّاح للحديث وغيرهم من الأدلّة التي تُشير إلى مشروعية العديد من أنواع التجميل.

أولاً: القُرآن الكريم

قال تعالى: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِيٓ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِۦ وَٱلطَّيِّبَٰتِ مِنَ ٱلرِّزْقِۚ﴾[1]

قال الزمخشري: «المُراد بالزينة في الآية الكريمة: اللِّباس وكلّ ما يُتجمّل به»[2].

وجاء في تفسير الرازي: «إن جميع أنواع الزينة مُباح مأذُون في استعماله إلا ما خصَّه الدليل»[3] أي: منعه ونَهَى عنه.

ثانياً: السُّنَّة النبوية

- إنكار سلمانَ على زوجةِ أبي الدرداء عدمَ تجمّلها «عن عون بن أبي جحيفة عن أبيه قال: آخى النبي ﷺ بين سلمان وأبي الدرداء، فزار سلمان أبا الدرداء، فرأى أم الدرداء مُتبذّلة، فقال لها ما شأنك؟ قالت: أخوك ليس له حاجة في الدُّنيا...»[4].

---

(1) سورة الأعراف، من الآية: 32.

(2) الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر، **الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، ج1، دار الفكر، 1990، ص76.

(3) الرازي، فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين: **التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب**، ج3، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 2000م، ص53.

(4) رواه البخاري في **صحيحه**، كتاب الأدب، باب صنع الطعام والتكلُّف للضيف، حديث رقم: 5788.

- المراد بـ «التّبذّل»: ترك التزيّن والتّهيُّؤ بالهيئة الحسنة الجميلة على جِهة التواضع[1].

- تعجُّب أُمهات المُؤمنين من بذاذة امرأة مُؤمنة: «فعن أبي موسى الأشعري رضي الله عنه قال: دخلت امرأة عثمان بن مظعون على نساء النبي ﷺ فرأينها سيِّئة الهَيئة، فَقُلْن: مالك ما من قريش رجل أغنى من بعلك قالت: مالنا منه شيء، أما نهاره فصائم، وأما ليله فقائم، قال: فدخل النبي ﷺ فذكرن ذلك له. فلقيه النبي ﷺ فقال: يا عثمان أما لك فيّ أسوة، قال: وما ذاك يا رسول الله فداك أبي وأمي. قال: أما أنت فتقوم الليل وتصوم النهار. وإن لأهلك عليك حقاً، وإن لجسدك عليك حقاً. صلّ ونَمْ وصُمْ وأفطرْ، قال: فأتتهم المرأة بعد ذلك متعطّرة كأنها عروس، فقلن لها: مَهْ، قالت: أصابنا ما أصاب الناس»[2]. المراد بـ«البذاذة»: سوء الحال ورثاثة الهيئة، يقال بذ الهيئة، وباذ الهيئة، أي: رث اللبسة، أراد التواضع في اللِّباس، وترك التبجّح به[3].

- إنكار الرسول ﷺ لبذاذة خولة بنت حكيم: «عن عائشة زوج النبي ﷺ قالت: دخلت عليّ خولة بنت حكيم، وكانت عند عثمان بن مظعون، فرأى بذاذة هيئتها فقال لي: يا عائشة ما أبذّ هيئةَ خولة...»[4].

- تطيّب الرسول ﷺ وهو القدوة للرجال والنساء، تقول أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها عنها: «كنت أُطَيّب رسول الله ﷺ لإحرامه حين يحرم»[5].

---

(1) ابن منظور، محمد بن مكرم، **لسان العرب**، ج11، دار صادر، بيروت، ص50. الجزري، أبو السعادات المبارك بن محمد، **النهاية في غريب الحديث والأثر**، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي، محمود محمد الطناحي، المكتبة العلمية، بيروت، 1979م.

(2) رواه ابن حبان في **صحيحه**، كتاب البر والإحسان، باب ذكر الإخبار عما يجب على المرء عن القيان في أداء الفرائض مع إتيان النوافل، حديث رقم: 316.

(3) الجزري، أبو السعادات المبارك بن محمد، **النهاية في غريب الحديث والأثر**، ج1، ص279.

(4) رواه الهيثمي في **مجمع الزوائد**، كتاب النكاح، باب حق المرأة على الزوج.

(5) رواه البخاري في **صحيحه**، كتاب الحج، باب الطيب ثم الإحرام وما يلبس إذا أراد أن يحرم، حديث رقم: 1464.

- وعن أبي هريرة ﵁ قال: قال الرسول ﷺ «إن الله جميل يحب أن يرى أثر نعمته على عبده»[1]. وعن عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده، أن رسول الله ﷺ قال: «كلوا واشربوا وتصدقوا من غير سرف ولا مَخيلة، إن الله تعالى يحب أن يرى أثر نعمته على عبده»[2].

وعن عبد الله بن مسعود ﵁ عن النبي ﷺ أنه قال: «لا يدخل الجنة من كان في قلبه مثقال حبة من كِبْر، فقال رجل: يا رسول الله إنه، ليعجبني أن يكون ثوبي جديداً، ورأسي دهيناً، وشراك نعلي جديداً، قال: وذكر أشياء حتى ذكر عِلَاقة سوطه، فقال: ذاك جمال، والله جميل يحب الجمال، ولكن الكِبر مَنْ بَطَرَ الحق وازدرى الناس»[3]. وحثّ الرسول ﷺ على التجمّل في مواطن الاجتماع مثل يوم الجمعة والعيدين، فعن أبي هريرة ﵁ عن النبي ﷺ قال: «حق لله على كلّ مسلم أن يغتسل في كلّ سبعة أيام يغسل رأسه وجسده»[4].

وعن عائشة ﵂ قالت: «أن أسامة بن زيد عثر بأسكفة أو عتبة الباب فشجّ وجهه، فقال لي رسول الله ﷺ: أميطي عنه أو نحّي عنه الأذى قالت: فقذرته، قالت: فجعل رسول الله ﷺ يمصّه، ثم يمجّه، وقال رسول الله ﷺ: لو كان أسامةَ جارية لكسوته وحلّيته حتى أنفّقه»[5] المراد بأنفّقه: من نفقت المرأة فهي نافقٌ، أي: كثُر خطّابها.

وفي صحيح البخاري أن سبيعة الأسلمية «... توفي عنها زوجها... وهي حامل، فلم تنشب أن وضعت حملها بعد وفاته، فلما تعلّت من نفاسها تجمّلت للخطّاب»[6].

---

(1) رواه أحمد بن حنبل في **مسنده** حديث رقم: 8092.
(2) رواه الحكم في **المستدرك**، حديث رقم: 7188.
(3) رواه الحاكم في **المستدرك**، حديث رقم: 69.
(4) رواه مسلم في **صحيحه**، كتاب الجمعة، باب الطيب للجمعة، حديث رقم: 840.
(5) رواه ابن حنبل في **مسنده** حديث رقم: 25903.
(6) رواه البخاري في **صحيحه**، كتاب المغازي، باب فضل من شهد بدراً حديث =

ففي هذه الأحاديث دلالة على استحباب لُبْس الرفيع من الثياب، والتجمّل بها في الجُمع والأعياد، وعند لقاء الناس، وزيارة الإخوان. والأحاديث في هذا المعنى كثيرة تدلّ كلها على مشرُوعية التجميل وتحسين الهيئة بشكل عام ما دام ذلك في حدود الشَّرع.

وأما ما يُكره أو يُنهى عنه من التجمّل، فهو ما نهى عنه الشرع نهياً خاصاً بدليل خاص.

إذاً الأصل في التجميل: الاستحباب بجميع أنواعه إلا ما خصّه الدليل.

ثالثاً: من المعقول

قد صرَّح العُلماء أن الأصل في الأشياء الإباحة في غير العبادات ما لم يرد دليل صحيح صريح يُحرِّم ما أباحه الشارع، فقد أباح للناس كثيراً من الطيبات، والعديد من وسائل الزينة والتجميل. وهذه الإباحة في التجميل تشمل الرجل والمرأة، فيتجمّل كلٌّ منهما بما هو مباح له.

والإسلام دِين الفِطرة ليس في أحكامه شيء يُخالف الفِطرة، فكلّ أحكامه وتشريعاته بلا استثناء تلائم الفطرة السليمة، فإباحة التجميل للمرأة تلبية لفِطرتها، فكل أنثى مُولعة بأن تكون جميلة وأن تبدو جميلة، والتجميل يختلف من عصر إلى عصر، ولكن أساسه في الفِطرة واحد وهو: الرغبة في تحصيل الجمال أو استكماله.

والإسلام لا يُقاوم هذه الرغبة، ولكنه يُنظِّمها ويضبطها فضلاً على أن الإسلام راعى طبيعة المرأة الفِطرية وحبها للتجمّل، فأباحه لها في الحدود الشرعية قال تعالى: ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا﴾[1]. وأصل فطرة المرأة التي خلقها الله محبة التجميل منذ نشأتها المبكرة، غير أنه لا بد من

= رقم: 3770، ومسلم في **صحيحه** كتاب الطلاق، باب انقضاء عدة المتوفى عنها زوجها وغيرها بوضع الحمل، حديث رقم: 1122.

(1) سورة الروم، من الآية: 30.

الالتزام بالاعتدال في التجميل حتى لا يحصل إفراط. وينبغي للإنسان أن لا يسرف في التجميل، لأن الاعتدال مطلوب في كلّ شيء.

وبناء على ما تقدّم، يصحّ للمرأة أن تتجمّل بأيّ نوع من عمليات التجميل المُتعدّدة، وبأي صورة كانت ما دام ذلك في حدود التجميل الشرعي.

المبحث الثاني
بيان أقسام التجميل وصوره

في هذا المبحث سنتطرق لمسألتين رئيسيتين هما أقسام التجميل وصوره المُكتسبة.

المطلب الأول: أنواع التجميل

وقبل أن نتكلّم على أقسام التجميل وأنواعه لا بد أن نعرّج على مفهوم العمليات التجميلية التي يتمّ بها التجميل.

مفهوم العمليات التجميليّة:

العمليات: جمع عمليّة.

والعمليّة لفظ مُشتق من العمل، وهو عام في كلّ فعل يفعل[1].

والعمليّة كلمة مُحدثة تُطلق على جملة أعمال تُحدث أثراً خاصّاً، يقال: عملية جراحية، أو حربيّة[2].

وقد عرفت العمليات التجميليّة بأنها: مجموعة العمليات التي تتعلّق

(1) الشنقيطي، محمد بن محمد المختار، **أحكام الجراحة الطبيّة**، ج2، ط2، مكتبة الصحابة: جدة، 1994، ص: 173. الشنة، محمد، **المسائل المستجدة**، ص260.

(2) انظر في هذه القاعدة: السيوطي، جلال الدين، **الأشباه والنظائر**، مكتبة نزار مصطفى البابي، ط2، مكة المكرمة، 1997، ص130؛ ابن نجيم، زين الدين إبراهيم، **الأشباه والنظائر**، تحقيق: مطبعة الحافظ، دار الفكر، دمشق، 1983، ص120.

بالشكل، والتي يكون الغرض منها علاج عيوب طبيعيّة أو مكتسبة في ظاهر الجسم البشري[1].

وعُرّفت جراحة التجميل بأنها جراحة تُجرى لتحسين منظر جزء من أجزاء الجسم الظاهرة، أو وظيفته إذا طرأ عليه نقص أو تلف أو تشويه[2].

وعُرّفت بأنها: فنّ من فنون الجراحة يرمي إلى تصحيح التشوّهات الخلقيّة، أو الناجمة عن الحوادث المختلفة[3].

وعُرّفت بإصلاح أو إعادة تشكيل أجزاء معطوبة من الجسم[4].

والتعريفات السابقة مُتقاربة المدلول ظاهرة المعنى، وهي تدلّ على أن العمليات التجميليّة مجموعة أعمال يقوم بها طبيب مُختص تتعلق بتحسين الشكل سواء كان يُرافقه إصلاح خلل في وظيفة العضو أو لا، وسواء كان التحسين لتشوّه خلقي، أو ناتجاً عن حادث، أو لتغيير المنظر، أو استعادة مظهر الشباب.

ولا فَرق في العمليات التجميليّة بين أن تتمّ بالجراحة أو بدونها.

ويُطلق على هذا النوع من العمليات: العمليات التقويميّة وإعادة البناء والترميم؛ لأنها تتضمّن إصلاح وإعادة تشكيل أجزاء من الجسم.

ويُمكن تقسيم عمليات التجميل إلى عِدة أنواع باعتبار الغرض منه، وباعتبار الحاجة إليه، وباعتبار طبيعته.

(1) شبير، محمد عثمان، أحكام جراحة التجميل ضمن **دراسات فِقهية في قضايا طبيّة معاصرة**، ج2، ص524؛ **فقه القضايا الطبيّة المعاصرة** ص532.

(2) الشوكاني، محمد بن علي، **إرشاد الفحول**، تحقيق: أبي حفص سامي بن العربي الأثري، دار الفضيلة: الرياض، 2000، ص207.

(3) المرجع السابق، ص218.

(4) الشيخ نظام وجماعة من علماء الهند، **الفتاوى الهندية**، ضبط وتصحيح: عبد اللطيف حسن عبد الرحمن، ج5، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2000، ص358.

أولاً: باعتبار الغَرَض منه

ومن هذا الباب ما ذكره فضيلة الشيخ محمد صالح بن عثيمين عندما سُئل عن الحُكم في إجراء عمليات التجميل، حيث قال: إن التجميل نوعان:

1 - تجميل عن إزالة العَيب الناتج عن حادث أو غيره... وهذا لا بأس يه ولا حَرَج فيه؛ لأن النبي ﷺ «أذِنَ لرجل قُطعت أنفه في الحرب أن يتخذ أنفاً من ذهب»[1].

2 - التجميل الزائد: وهو ليس من أجل إزالة العيب بل لزيادة الحسن، وهو مُحرّم لا يجوز؛ لأن الرسول ﷺ «لعن النامصة والمُتنمِّصة والواصلة والمُستوصلة، والواشمة والمُستوشمة...»[2]، لما في ذلك من إحداث التجميل الكَمالي الذي لَيس لإزالة عيب[3].

وهذا التعميم محلّ نظر؛ لأنه ليس كلّ أنواع التجميل الزائد محرّماً، كما هو معروف أن الله جميل يحب الجمال والحسن، لذا يجب على الإنسان أن يسعى إلى تحسين نفسه وتجميلها، ولكن كلّ ذلك يجب أن يبقى في حدود الشَّرع. كما أن النفس أمانة من الله، وعلى العبد المحافظة على سلامتها ما أمكن وَفْق الضوابط الشرعية. وعلى الإنسان أن يقوّم نفسه تقويما حسناً مثلاً بالرياضة البدنية، أو اتخاذ الأدوية الإضافية للبدن وحفظه ما أمكن كي يتسنى له أن يعمل عملاً صالحاً، ويجعله نشيطاً في الأُمور الدنيوية والأخروية.

ثانياً: باعتبار مدى الحاجة إليه

وعلى أساس هذا التقسيم، يُمكن تقسيم العمليات التجميلية إلى عمليات ضَرورية، وحاجية، وتحسينية.

---

(1) رواه أبو داوود في **سُننه**، باب ما جاء في ربط الأسنان بالذهب، حديث رقم 4234، والترمذي في **سننه**، باب شدّ الأسنان بالذهب، حديث رقم: 1770.

(2) رواه البخاري في **صحيحه**، كتاب اللِّباس، باب، باب الوصل في الشعر، حديث رقم: 5932.

(3) الراوي، **أحكام وفتاوى المرأة المسلمة**، ص275.

والمراد بـ **الضرورية** كما وصفها الأطباء بكونه ضرورياً لمكان الحاجة الداعية إلى فعله، إلا أنهم لا يُفرِّقون بين الحاجة التي بلغت مقام الضرورة، والحاجة التي لم تبلغه كما هو مُصطلح الفُقهاء[1].

والحاجية: هي جِراحة تجري لتحسين منظر جزء من أجزاء الجسم الظاهرة، أو وظيفته إذا ما طرأ عليه نقص، أو تلف، أو تشوّه[2].

أما **التحسينية**، فالمُراد بها تحسين المظهر؛ لتحقيق الشكل الأفضل، والصورة الأجمل دون وجود دوافع ضرورية، أو حاجية تستلزم فعل الجراحة[3].

ثالثاً: باعتبار طبيعته

وهذا النوع يُسمّى بالجمال المُكتسب.

1 - التجميل الخُلُقي أو النفسي: ويُراد به الصِّفات التي أمر الله بها، ورغب فيها، أو لها صِفة الإيمان قال تعالى: ﴿وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ حَبَّبَ إِلَيۡكُمُ ٱلۡإِيمَٰنَ وَزَيَّنَهُۥ فِي قُلُوبِكُمۡ﴾[4] فإذا تحقّق الإيمان في القُلوب نشأت عنه صفات تجمّل الإنسان بالتَّقوى والعلم والحياء والصِّدق والكرم.. وغيرها من الصفات المحمودة.

2 - التجميل الخِلقي: وهو زينة بدنية خِلقية، أو هو كلّ جمال خِلقي في المرأة، كاعتدال القامة، وتناسق الأعضاء، وجمال البشرة، وسعة العيون، ووضاءة الوجه،...

3 - التجميل المُكتسب: وهو ما تقوم به المرأة من عمليات في سبيل تحسين خِلقتها بالتصنّع، كالثياب، والحُليّ، والكحل، والخضاب، والعمليات التجميلية الحديثة من تجميل الوجه والشعر والبدن...

(1) الشنقيطي، **أحكام الجراحة الطبية**، ص182.
(2) **الموسوعة الطبية الحديثة**، لمجموعة من الأطباء، ج3، ط2، لجنة النشر العلمي بوزارة التعليم العالي مصر، 1970، ص454.
(3) الشنقيطي، **أحكام الجراحة الطبية**، ص191.
(4) سورة الحجرات، من الآية: 7.

المطلب الثاني: بيان صور التجميل المُكتسب

أما صور التجميل المُكتسب فيُمكن تصنيف أهمها على النحو التالي:

أولاً: ما كان من سنن الفِطرة

وسنن الفِطرة هي خِصال اختارها الله سبحانه وتعالى للأنبياء -عليهم السلام، وجعلها علامات مُميّزة يُعرف بها الأتباع[1]. والإسلام الحنيف يجعل من العناية بالجسد من أُصول الفِطرة البشرية، وهي خمسة عند العُلماء، وعند بعضهم عشرة، والدليل على ذلك: حديث أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «خمس من الفِطرة: الخِتان، والاستحداد، ونَتْف الإبط، وتقليم الأظافر، وقصّ الشارب»[2]، وحديث عائشة رضي الله عنها قالت: قال رسول الله ﷺ: «عشر من الفِطرة: قصّ الشارب، وإعفاء اللحية، والسِّواك، واستنشاق الماء، وقصّ الأظافر، وغسل البراجم، ونَتْف الإبط، وحَلْق العانة، وانتقاص الماء (الاستنجاء)، قال مصعب ونسيت العاشرة إلا أن يكون المَضْمَضَة»[3]. والمُلاحظ أن هذه الأُمور ليست هي الفِطرة كلها، وإنما هي شيء منها أو بعضها؛ لأن «من» تقتضي التبعيض في القاعدة اللُّغوية.

ثانياً: أنواع أُخرى من صور التجميل المتعارف عليها

1 - تجميل الوجه: لا شكّ أن وجه المرأة هو الأكثر عرضة للنظر من غيره؛ لأنه غالباً ما يكون مكشوفاً، وهو كذلك مركز الجمال؛ لأن به العينين، والأنف والشفتين... لذا كان الوجه على الدوام محلّ تجميل وتزيين، ومن الأمور التي درجت المرأة -قديماً- على تجميل وجهها بها ما يلي:

- **الطيب**: والصِّفة الغالبة لطيب المرأة وموضعه من بدنها، يمكن

---

(1) الكحلاوي، عبلة محمد، **المرأة بين طهارة البدن والظاهر دراسة فقهية مقارنة**، القاهرة دار الطباعة المُحمدية، 1985م، ص129.

(2) رواه البخاري في **صحيحه**، كتاب اللِّباس، باب قص الشارب، حديث رقم: 5550.

(3) رواه مسلم في **صحيحه**، كتاب الطهارة، باب خصال الفطرة، حديث رقم: 261.

استخلاصه من الأحاديث التالية: عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «طِيب الرجال ما ظَهَر ريحه وخَفِي لونه، وطِيبُ النساء ما ظَهَر لونه وخَفِي ريحه»[1]. هذا الوصف لطيب النساء يفيد أنه نوع من الأصباغ تتجمّل به المرأة.

وعن أنس ين مالك رضي الله عنه أن عبد الرحمن بن عوف جاء إلى رسول الله ﷺ وبه أثر صُفرة، فسأله النبي ﷺ، فأخبره أنه تزوّج امرأة من الأنصار[2].

- **الكحل في العينين**: عن أم عطية قالت: «كنا ننهى أن نُحِدَّ على ميت فوق ثلاث، إلا على زوج أربعة أشهر وعشراً، ولا نكتحل، ولا نتطيّب ولا نلبس مصبوغاً»[3].

2 - **تجميل الكفين والقدمين**: ويكون ذلك بجملة من الأُمور من أهمها:

- **الخِضاب لليدين والرجلين**: يستحبّ خِضاب اليدين والرجلين للنساء، وقد حثّ الرسول ﷺ على الخِضاب والعمل على أن لا تشبه يد الرجل. فعن عائشة رضي الله عنها قالت: «أَوْمَتِ امْرَأَةٌ مِنْ وَرَاءِ سِتْرٍ بِيَدِهَا كِتَابٌ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم- فَقَبَضَ النَّبِيُّ -صلى الله عليه وسلم- يَدَهُ فَقَالَ: «مَا أَدْرِى أَيَدُ رَجُلٍ أَمْ يَدُ امْرَأَةٍ». قَالَتْ: بَلِ امْرَأَةٌ. قَالَ: «لَوْ كُنْتِ امْرَأَةً لَغَيَّرْتِ أَظْفَارَكِ»[4]، ويستحب أن يكون الخِضاب بالحنّاء.

- **الخاتم**: عطاء بن أبي رباح يقول سمعت ابن عباس يقول: «أشهد على رسول الله ﷺ أنه صلى قبل الخطبة يوم العيد ثم خطب، ورأى

(1) رواه الترمذي في **سننه**، كتاب الأدب عن رسول الله ﷺ، باب ما جاء في طيب الرجال والنساء، حديث رقم: 2787.

(2) رواه البخاري في **صحيحه**، كتاب النكاح، باب الصفرة للمتزوج، حديث رقم: 4858.

(3) رواه البخاري في **صحيحه**، كتاب الطلاق، باب القسط للحادة ثم الطهر، حديث رقم: 5027، ومسلم في **صحيحه**، كتاب الطلاق، باب الإحداد في عدة الوفاة وتحريمه. حديث رقم: 1218.

(4) رواه أبو داود في **سننه**، كتاب الترجل، باب في الخِضاب للنساء، حديث رقم: 4166.

أنه لم يسمع النساء، فأتاهن فوعظهنّ، وذكّرهنّ، وأمرهنّ بالصدقة ومعه بلال، فأَقبل بثوبه هكذا قال أبو بكر كأنه يلقى بثوبه، فجعلت المرأة تلقي الخاتم والخرص والشيء»[1].

- **السِّوار**: عن أسماء بنت يزيد قالت: «دخلتُ أنا وخالتي على رسول الله ﷺ، وعليها أسورة من ذهب فقال لنا: أتعطيان زكاته؟ قالت فقُلن: لا. قال: أما تخافان أن يسوّركما الله أسورة من نار؟ أدّيا زَكَاته»[2].

3 - **تجميل الشعر**: وفيما يلي بعض طُرق تجميل الشعر:

- **خضاب الشعر**: ويُطلق الخِضاب على ما يختضب به من حنّاء وكتم ونحوه، فخِضاب الشعر تغيير لون الشيب في اللحية والرأس إلى الأحمر والأصفر.

عن ابن عباس رضي الله عنه: «مرّ على النبي ﷺ رجل خضب بالحناء فقال: ما أحسن هذا، فقال مرّ آخر قد خضب بالحنّاء والكتم فقال: هذا أحسن من هذا، قال: فمرّ آخر قد خضب بالصفرة، فقال هذا أحسن من هذا كله»[3].

- **صبغ الشعر**: الصَّبغ هو التغيير والتلوين، فصبغ الشعر: تغييره وتلوينه بمادة مُلونة، فيغير الأبيض إلى الأسود أو الأحمر أو غير ذلك.
- **وصل الشعر**: اتفق العُلماء على تحريم وصل الشعر بالجملة.
- **قصّ الشعر**: قصّ الشعر أو غيره: قطعُه بالمقص.
- **حلق شعر الرأس**: الحلق أخذ الشعر كله وإزالته بالموسى.

---

(1) رواه مسلم في **صحيحه**، كتاب صلاة العيدين، باب ما يقرأ بعد الفريضة حديث رقم: 1987.

(2) رواه أحمد في **مسنده** حديث رقم: 27614.

(3) رواه أبو داوود في **سننه**، كتاب الترجل، باب ما جاء في خِضاب الصفرة، حديث رقم: 4211.

4 - **تجميل الثِّياب**: عن أنس بن مالك ﷺ «أنه رأى على أم كلثوم بنت رسول الله ﷺ برد حرير سِيَرَاء»[1] أي: ثياب ذوات ألوان وخطوط كأنّها السّيور، وهي الشّراك يُخالطها حرير، وقال خليل وغيره: هو ثوب مُضلّع بالحرير، وقيل الأشبه أنه مُختلف الألوان[2].

وعن عكرمة أن رفاعة طلّق امرأته، فتزوجها عبد الرحمن بن الزبير القرظي قالت عائشة: وعليها خِمار أخضر، شكت إليها وأرتها خضرة بجلدها، فلما جاء رسول الله ﷺ والنساء ينصر بعضهن بعضاً، قالت عائشة: ما رأيت مثل ما يلقى المُؤمنات لَجِلْدُها أَشَدُّ خضرةً من ثوبها»[3].

وهكذا نُلاحظ مِمّا تقدّم أن الشارع لم يُحدّد لوناً معيّناً من ثياب الرجال ولا لثياب النساء، فيكون أمر اللون على الإباحة، ويبقى قدر الزينة المُعتدلة في الثياب خاضعاً لعُرف المسلمين في كلّ بلد. وإنه لمن المعروف والمشاهد في عصرنا وكلّ العصور أن زينة أو لوناً يكون سائداً بين عامة نساء المؤمنين، ومقبولاً من عُلمائهم في قطر ما، ويكون مُستغرباً بين المسلمين في قطر آخر وربما أنكروه. وكما يتغيّر اللون والطراز من قطر إلى آخر، فإنهما يتغيران أيضاً من عصر إلى عصر في القطر الواحد[4].

ثالثاً: أنواع من صور التجميل المعاصرة

وهو إجراء عمليات التجميل التحسينية، أي عملية تحسين المظهر، وتجديد الشباب[5]، والمُراد بتحسين المظهر: تحقيق الشكل الأفضل والصورة الأجمل دون وجود دوافع ضرورية أو حاجية تستلزم فعل العملية الجراحية.

---

(1) رواه البخاري في **صحيحه**، كتاب اللِّباس، باب الحرير للنساء، حديث رقم: 5504.

(2) القاضي عياض، **مشارق الأنوار على صحاح الآثار**، (من تراثنا الإسلامي 13) ج1، ط1، المكتبة العتيقة - تونس، ودار التراث - القاهرة، 1333هـ، ص195.

(3) رواه البخاري في **صحيحه**، كتاب اللِّباس، باب الثياب الخضر حديث رقم: 5487.

(4) أبو شقة، **تحرير المرأة**، ج4، ص260.

(5) القزويني، محمد، **فن جراحة تجميل المظهر**، ص15.

والعمليات المُتعلِّقة بهذه الجراحة تنقسم إلى نوعين:

1 - **عمليات الشكل.**

2 - **عمليات التشبيب**[1].

النوع الأول: ومن أشهر هذه الصور

- **تجميل الذقن:** وذلك بتصغير عظمها إن كان كبيراً أو تكبيره إن كان صغيراً بوضع ذقن صناعي تلحم بعضلات وأنسجة الحنك.
- **تجميل الأنف:** بتصغيره وتغيير شكله من حيث العرض والارتفاع.
- **تجميل البطن:** وذلك بشدّ حلتها وإزالة الشحم الزائد بسحبه من تحت الجلد جراحياً[2].
- **تجميل الثديين:** عملية تجميل الثديين للمرأة وذلك بتكبيرهما أو تصغيرهما عن طريق حقن مادة السلكون السائلة مباشرة في تجويفهما، أو الهُرمونات الجنسية، أو باستعمال كيس رقيق يملأ بسائل من الماء المُقطَّر يمكن التحكّم في حجمه حسب الطلب، ويدخل هذا الكيس في تجويف الثدي بواسطة فتحة تفتح تحته[3].
- **تجميل الأذن:** بردّها إلى الوراء إن كانت متقدّمة.
- **شفط الشحم:** أو ما يُسمى بعملية شفط الدهون من الجسم، وهي من العمليات الجِراحية التجميلية، وتكون بسحب الدهون المُتراكمة نتيجة السُّمنة في مناطق مُعينة من الجسم، حيث يتمّ إدخال أنبوب امتصاص تحت الجلد، ويُسحب بواسطتها كمية كبيرة من الدهن[4].

---

(1) طربيه، فائز، **جراحة التجميل**، ص11.

(2) رفعت، محمد، **العمليات الجراحية**، ص136-155، طربيه، فائز، **جراحة التجميل**، ص11. **الموسوعة الطبية الحديثة** لمجموعة من الأطباء، ج3، ص454-455.

(3) المديفر، عبير بنت علي، **أحكام الزينة**، السعودية، الإدارة العامة للثقافة، ج2، 2002، ص732.

(4) موسى، عبد الله إبراهيم، **المسؤولية الجسدية في الإسلام**، ط1، دار ابن حزم، بيروت، 1995م، ص229.

- **حقن الكولاجين**: لتكبير الوجنات والخدين، وتتمّ هذه بسحب الدُّهن من المنطقة المُرادة بتخدير موضعي، ويُحقن في خطوط طويلة نحيلة تحت الجلد في المنطقة التي يرغب بحقنها.

تجميل الخدود:

تتم هذه العملية عن طريق عمل فتحة في داخل الفم، وتحت الشفة العليا، ومن خلالها يتمّ إعداد ممر، أو نفق يصل إلى مكان بروز عظمة الخد، ويتمّ إعداد قطعة من مادة السيليكون على هيئة خد، توضع تحت الجلد، وتحت الغشاء المغطي لعظام الخد ثم يُقفل الجرح. وإذا تمّ ذلك بدقة نجد أن مكان الخد قد أصبح بارزاً، وأعطى الملامح المطلوبة التي تزيد الوجه جمالاً.

حكم هذه العمليات:

هذه من العمليات التحسينية المُحرّمة لما فيها من تغيير لخلق الله، وطلب الحُسن بدون ضرورة.

النوع الثاني: ما يجرى لكبار السن، ويقصد به إزالة آثار الشيخوخة، ومن أشهرها:

- **تجميل الوجه**: وهو ما يُسمّى شدّ الوجه، أو تجميل الوجه، أو التخلّص من التجاعيد والخطوط في الوجه بدون تدخل جراحي. إنها حقن البوتوكس حيث يقوم الطبيب بحقن هذه المادة تحت الجلد على الخطوط العمودية والأفقية والعميقة في الجبهة وبين حواجب العين، وبعد ساعات قليلة من الحقن تختفي التجاعيد والخطوط وتنعم ببشرة أصفى وأنقى تستمر فاعليتها عِدة أشهر.
- **تجميل الساعد**: وذلك بإزالة القسم الأدنى من الجلد والشحم.
- **تجميل اليدين**: ويُسمّى في عُرف الأطباء بتجديد شباب اليدين، وذلك بشدّ التجاعيد الموجودة في أيدي المُسنّين التي تشوّه جمالها.
- **تجميل الحواجب**: وذلك بسحب المادة الموجبة لانتفاخها نظراً لكبر السن وتقدّم العمر.

موقف الشريعة الإسلامية من هذا النوع من العمليات:

لا يشتمل هذان النوعان على دوافع ضرورية، ولا حاجية، بل غاية ما فيه تغيير خلق الله والعبث به حسب أهواء الناس وشهواتهم، فهو غير مشروع، ولا يجوز فعله وذلك لما يأتي:

أولاً: قوله تعالى: ﴿وَلَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُبَتِّكُنَّ ءَاذَانَ ٱلْأَنْعَٰمِ وَلَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ ٱللَّهِۚ وَمَن يَتَّخِذِ ٱلشَّيْطَٰنَ وَلِيًّا مِّن دُونِ ٱللَّهِ فَقَدْ خَسِرَ خُسْرَانًا مُّبِينًا﴾[1] على عدم جوازها؛ لأن هذه الآية واردة في سياق الذم، وبيان المحرّمات التي يسوّل الشيطان فعلها للعصاة من بني آدم، ومنها تغيير خلق الله. وهذه الجراحات المذكورة آنفاً تشتمل على تغيير خلق الله والعبث فيها حسب الأهواء والرغبات، فهي داخلة في المذموم شرعاً، وتُعتبر من جنس المُحرّمات التي يسوّل الشيطان فعلها للعُصاة من بني آدم[2].

ثانياً: حديث عبد الله بن مسعود رضي الله عنه أنه قال: «سمعت رسول الله ﷺ يلعن المُتنمّصات، والمُتفلّجات والمتوشّمات اللاتي يُغيّرن خلق الله»[3].

دليل واضح على أنه لا يجوز تغيير شيء من الخلقة التي خلقها الله

---

(1) سورة النساء، من الآية: 119.

(2) حمل بعض المُفسرين هذه الآية على الوشم وهو قول عبد الله بن مسعود، والحسن البصري. ومن المُفسرين من قال إن المُراد بتغيير خلق الله بفعل المُحرّمات وترك الواجبات، ويدخل في ذلك العبث في الأجساد كما أشار إليه العلامة ابن جرير الطبري وغيره من المُفسرين. الطبري، ابن جرير، **جامع البيان**، ج5، المطبعة الكبرى الأميرية، مصر القاهرة، 1324هـ، ص183، الماوردي، أبو الحسن علي حبيب، **النكت والعيون**، تحقيق خضر محمد خضر، ج1، مطابع مقوي، الكويت، 1982، ص424. ابن الجوزي، أبو الفرج جمال الدين عبد الرحمن، **زاد المسير**، ج2، ط2، المكتب الإسلامي بيروت، 1984، ص205. الخطيب، محمد الشربيني، **تفسير الخطيب**، ج1، المطبعة الخيرية، القاهرة، ص274.

(3) رواه النسائي في **سننه**، باب الفصل بين طيب الرجال والنساء حديث رقم: 5018. النمص: نتف الشعر، والفلج: الفرجة بين الثنايا والرباعيات من الأسنان. الوشم تقريح الجلد وغرزه بالإبرة وحشوه بالكحل أو دخان الشحم وغيره من السواد. النووي، **شرح صحيح مسلم**، ج14، ص106.

سبحانه وتعالى بزيادة أو نُقصان التماس الحسن؛ لأنها تغيير للخِلقة فتُعتبر داخلة في الوعيد الشديد، ولا يجوز فعلها لزوج أو غيره.

كما استدلّ أيضاً بأن هذه الجِراحات تتضمَّن صوراً من الغش والتدليس، وهو مُحرّم شرعاً[1].

أيضاً استدلّ على عدم جواز هذه الجِراحات المشار إليها بالقياس على وصل الشعر والنمص والوشر والتفليج -سالف الذكر- بجامع تغيير الخِلقة في كلٍّ طلباً للحُسن والجمال.

كما أن هذه الجراحة في الغالب -لا تتمّ إلا بالتخدير[2]، وهو في الأصل محظور شرعاً، ولا يُباح إلا- في حالة الضرورة، والضرورة غير مُتوفّرة هنا، وبالتالي انتفى سبب إباحته، فيكون استعماله محرّماً شرعاً.

كذلك قيام الأطباء الذكور غالباً -بهذه الجراحة للنساء الأجنبيات والعكس، مما يثبت على ذلك- ارتكاب محظورات: النظر واللمس والخلوة بالأجنبية دون ضرورة شرعية تبيح ذلك، وما يؤدي إلى ذلك يُعَدّ محرّماً شرعاً.

يُضاف إلى ذلك ما يترتّب على هذه الجراحات من حدوث أضرار وأخطار ومُضاعفات بأصحابها، وقِلة نجاحها[3]، وما يؤدّي إلى ذلك يكون غير جائز شرعاً.

مما يعتبر من جنس المَنهيّ عنه أيضاً، ما استُحدث من حقن الوجه بمادة كيمائية تُؤدي إلى نضارته إلى حين، فإنه يُعتبر من التغرير والتدليس المنهيّ عنه، لما فيه من تزييف الحقيقة بإضفاء النَّضَارة لما هو ليس كذلك.

---

(1) يشهد لذلك حديث أنس رضي الله عنه في الصحيح وفيه أن النبي ﷺ قال: «من غَشَّنا فليس منا» رواه **مسلم** في صحيحه.

(2) طربيه، فائز، **جراحة التجميل**، ص23.

(3) القزويني، **فن جراحة التجميل**، ص79.

هذا ومِمَّا ينبغي التنبيه إليه، أن النُّصُوص الشرعية المُتقدِّمة تدلّ على تحريم، أو كراهة كلّ زينة فيها تزوير للواقع الذي خُلقت عليه المرأة، ولو كان غير وصل الشعر، وذلك كالتنميص... وتحمير الوجه بأنواع الأصبغة على وجه تبدو فيه الحُمرة كأنها شيء طبيعي في المرأة...

أما غير ذلك من أنواع الزينة للمرأة مِمّا ليس فيه تزوير، فيُباح لها، ولو لم تكن ذات زوج إذا لم تتزيّن به لأجنبي، وإن كان الأفضل لها عدم المبالغة في ذلك. فإن كانت ذات زوج فإن طلب منها زوجها ذلك وجب عليها فعله؛ لأن التزيّن حقه، وإن منعها من الزينة حُرِّمت عليها لما في ذلك من عصيان أمره، وإن سكت، فلم يُطلب، ولم يمنع كان الأمر على الإباحة الأصلية كغير ذات الزوج.

ومِمّا ينبغي التنبيه إليه أيضاً أن التزيّن بالمُحرّم وبخاصة وصل الشعر من الأُمور الخطيرة على كِيان المُجتمع، وقد أشارت الأحاديث الشريفة سالفة الذكر إلى ذلك فقد جاء في حديث مُعاوية رضي الله عنه «إنما هلكت بنو إسرائيل حين اتخذ هذه نساؤهم»[1]. وفي ذلك من الزجر عن هذه الفعلة ما فيه ﴿فَٱعۡتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ﴾[2]

وبِناء على ما سَبَق من الأدلّة النقلية والعقلية، ونظراً لما يتضمّنه هذا النوع من العمليات من العبث بخلق الله من دون وجود ضرورة، أو حاجة داعية إلى ذلك، فإنه يُحرم فعله والإقدام عليه من قبل الطبيب والشخص الطالب، وتُعتبر الدوافع التي يعتذر بها من يفعله من كون الشخص متألماً نفسياً بسبب عدم تلبية رغبته بفعل هذا النوع من الجراحة غير كافية في الترخيص له بفعله[3].

---

(1) رواه البخاري في **صحيحه** كتاب الأيمان، باب الوصل بالشعر حديث رقم: 5477.

(2) سورة الحشر، من الآية: 2.

(3) الشنقيطي، **أحكام الجراحة الطبية**، ص197.

المبحث الثالث

بيان آراء الفُقهاء وأدلّتهم في بعض أنواع التجميل

وهذا المبحث نُحاول أن نستعرض ما تيسر من أقوال وآراء العلماء - قديماً وحديثاً - في هذه القضية؛ لمعرفة؛ الجائز من المحرم من أنواع التجميل.

المطلب الأول: آراء الفُقهاء في التجميل باعتبار صوره وأنواعه

أولاً: آراء الفُقهاء في تجميل الشعر.

وكثيراً ما تجمّل المرأة شعرها بعِدة أُمور:

وصل الشعر: وقد وَرَدَت عِدة آيات وأحاديث تمنع ذلك الفعل.

1 - القُرآن الكريم

قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِىٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾[1]، تُفيد هذه الآية أن الإنسان مكرّم ومُفضّل على جميع المخلُوقات، وهذا التكريم يعمّ كلّ أجزائه، فلا يجوز أن يكون شيء من أجزائه مهاناً، واستعمال شعر الآدمي، أو الانتفاع به في هذا المجال يُمثّل إهانة، وابتذالاً له فكان حراماً[2].

وقوله تعالى: ﴿وَلَأُضِلَّنَّهُمْ وَلَأُمَنِّيَنَّهُمْ وَلَءَامُرَنَّهُمْ فَلَيُبَتِّكُنَّ ءَاذَانَ ٱلْأَنْعَٰمِ وَلَءَامُرَنَّهُمْ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ ٱللَّهِ ۚ وَمَن يَتَّخِذِ ٱلشَّيْطَٰنَ وَلِيًّا مِّن دُونِ ٱللَّهِ فَقَدْ خَسِرَ خُسْرَانًا مُّبِينًا﴾[3].

ووصل الشعر يعتبر تغييراً لخَلق الله، واستجابة لأمر الشيطان، فكان حراماً.

---

(1) سورة الإسراء، الآية: 70.

(2) الشربيني، محمد بن أحمد، **مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج**، تعليق جويلي الشافعي، ج1، ط1، دار الفكر، بيروت، 2003، ص265.

(3) سورة النساء، الآية: 119.

2 - السُّنَّة النبوية

- رَوَت أسماء ﵂: «أن امرأة سألت النبي ﷺ فقالت يا رسول الله إن ابنتي أصابتها الحصبة فأفرق شعرها، وإني زوجتها أفأصلُ فيه؟ فقال: لَعَنَ الله الواصلة والمُستوصلة»[1].

- ورَوَى حميد بن عبد الرحمن أنه سمع مُعاوية ﵁ عام حج على المنبر، وقد تناول قصّةً من شعر كانت في يد حرسّي، فقال: «يا أهل المدينة أين علماؤكم؟ سمعت النبي ﷺ ينهى عن مثل هذا، ويقول: إنما هلكت بنو إسرائيل حين اتخذها نساؤهم»[2].

- عن أبي الزبير أنه سمع جابر بن عبد الله يقول: «زجر النبي ﷺ أن تصل المرأة برأسها شيئاً»[3].

دلّت هذه الأحاديث أن الله تعالى لَعَنَ الواصلة، وهي التي تصل شعر امرأة بشعر أُخرى لتكثر به شعر الأُخرى، والمُستوصلة، وهي التي تطلب أن يفعل بها ذلك، واللَّعن لا يكون إلا على فعل مُحرّم. ودلالة اللّعن على التحريم من أقوى الدلالات. وفي المسألة حكم وصل الشعر بشعر غير شعر الآدمي، فقد اختلف الفُقهاء فيه على مذهبين:

المذهب الأول: يرى أصحابه أن حكم وصل الشعر بشعر غير الآدمي، كالصوف والوبر وشعر الماعز ونحوه حرامٌ قِياساً على حكم وصل الشعر بشعر الآدمي، وإليه ذهب الظاهرية. والشافعي يقول: إذا كان الموصول به نجساً، أو تمّ وصله بغير إذْن زوج أو سيد. وذهب بعضهم إلى عدم اشتراط النجاسة، وإليه ذهب الإمام أحمد في رواية واختاره الطبري[4].

---

(1) رواه البخاري في **صحيحه**، كتاب اللِّباس، باب الوصل في الشعر، حديث رقم: 5597.

(2) رواه مالك في **الموطأ**، كتاب الشعر، باب السُّنَّة في الشعر، حديث رقم: 2123.

(3) رواه مسلم في **صحيحه**، كتاب اللِّباس والزينة، باب تحريم فعل الواصلة والمستوصلة. . ، حديث رقم: 2126.

(4) ابن قدامة، عبد الله بن أحمد، **المغني**، ج1، ط1، دار الفكر، بيروت، 1405هـ، ص107. والنووي، محي الدين شرف، **المجموع شرح المهذب**، تحقيق: محمود مطرجي، =

المذهب الثاني: يرى الجَوازَ، بدليل أنه لا ينطوي على تزوير أو تدليس، كما أنه لا ينطوي على امتهان لكرامة الإنسان، ولا يُؤدّي إلى التبذير، وهو مشروع؛ لعدم وجود عِلّة التحريم، وإليه ذهب الحنفية في رواية عن أبي يوسف[1].

وأدلّة هذا المذهب موضع نظر؛ لأنه لا اجتهاد في مُقابلة النص، بل النصوص كثيرة تُحرّم وصل الشعر على وجه العُموم، ولا تفريق بين شعر الآدمي وغيره.

والراجح هو ما ذهب إليه أصحاب المذهب الأول؛ لقوة أدلّتهم، وصِحتها، وسلامتها من المُعارضة، وأيضاً ما يُسمّى بالباروكة تأخذ حكم وصل الشعر، فيحرم استعمالها للرجال والنساء؛ لعُموم الأحاديث المحرّمة لوصل الشعر، ويعتبر لبسها غِشاً، وتدليساً، وخِداعاً، وتغييراً لخلق الله.

تجميل الشعر بالزرع: إن عملية زرع الشعر عملية تجميلية من المسائل المُستجدة التي لم يتعرّض لها فُقهاؤنا السابقون، وقد اجتهد الفقهاء المُحدثون في وضع الحدود والضَّوابط التي ينبغي مُراعاتها في تجميل الشعر على النحو التالي:

1 - ألا يكون فيه تدليس أو غش.

2 - ألا يكون فيه تغيير للخِلقة الأصلية.

3 - ألا تستعمل فيه مادة نجسة.

4 - ألا يكون بقصد تشبّه أحد الجنسين بالآخر.

5 - ألا يكون بقصد التشبّه بالكافرين.

= ج3، ط1، دار الفكر، بيروت، 1998م، ص135. الشربيني، **مغني المحتاج**، ج1، ص260، القرطبي، **تفسير الطبري**، ج5، ص394.

(1) ابن عابدين، محمد أمين، **رد المحتار على الدر المختار**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 14، 1447هـ.

6 - ألا يترتّب عليه ضَرر أكثر.

فإذا رُوعيت هذه الضَّوابط في عملية زرع الشعر كانت جائزة[1].

حلق شعر رأس المرأة وتقصيره: أجمع الفُقهاء على أنه ليس على المرأة حلق في الحج، وإنما عليها التقصير فتأخذ من شعر رأسها قدر أنملة[2].

يقول ابن قدامة: «والمشروع للمرأة التقصير دون الحَلق، لا خلاف في ذلك»[3].

ابن حجر العسقلاني يقول: «وأما النِّساء فالمشروع في حقهن التقصير بالإجماع»[4].

وما رواه الترمذي عن عائشة ﵂ أن النبي ﷺ «نَهَى أن تَحلق المرأة رأسها»[5].

ولأن الحَلْق في النساء مثلة؛ ولهذا لم تفعله واحدة من نساء رسول الله ﷺ[6]. وأجمعوا كذلك أنه لا يحلّ للمرأة حَلق رأسها في غير الحج لغير ضرورة كمرض، أو رغبة في إخفاء أنوثتها خوفاً على نفسها من الزنا، قال الإمام الأَسْنَوي: وليس الحَلْق بمشروع للنِّساء مُطلقاً بالنص والإجماع[7].

هذا وقد حمل الحنفية والشافعية في الأصح، والحنابلة عدم الجواز هنا

(1) شبير، محمد عثمان، **أحكام جراحة التجميل في الفقه الإسلامي**، ط1، مكتبة الفلاح، الكويت، 1989م، ص23.

(2) الأنملة: المفصل الأعلى الذي فيه الظفر من الإصبع. الفيومي، أحمد بن محمد بن علي، **المصباح المنير في غريب الشرح الكبير**، مكتبة لبنان، 1987، ص860.

(3) ابن قدامة، **المغني**، ج3، ص226.

(4) ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي، **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، محب الدين الخطيب، ج2، دار المعرفة، بيروت، 1379هـ، ص565.

(5) رواه الترمذي في **سننه**، كتاب الحج، باب كراهية الحلق للنساء، حديث رقم: 915.

(6) الشربيني، **مغني المحتاج**، ج1، ص675.

(7) المرجع السابق، ج1، ص675.

على الكراهة، ما لم يكن مقصد المرأة من حَلقه هو التشبّه بالرجال، فيحرم[1].

بينما حمله المالكية والشافعية في وَجه، والظاهرية على الحُرمة في كلّ حال، سواء كان لتغيير جمال الخَلْق، أم التشبّه بالرجال؛ لعُموم الأحاديث السابقة[2].

وهذا هو الرّاجح، فإن المثلة بتغيير جمال الخِلقة منهيّ عنها، كما أن التشبّه بالرجال منهيّ عنه، فيُحرم على المرأة حَلق رأسها لغير ضرورة، سواء قصدت المثلة أم التشبّه بالرِّجال، أم التشبّه بالكافرات. واستثنى بعضهم من كراهة الحلق للمرأة صورتين:

إحداهما: إذا كان برأسها أذى لا يُمكن زواله إلا بالحلق، كمعالجة حب ونحوه.

الثانية: إذا حلقت رأسها لتخفي كونها امرأة خوفاً على نفسها من الزنا ونحو ذلك[3].

التجميل بإزالة الشعر:

في الموضوع حالتان:

الأولى: **إزالة شعر اللحية والشارب من المرأة**: إذا نَبَتَ للمرأة شعر في لحيتها وشاربها، فقد أوجب المالكية عليها إزالته، فقالوا: ويجب على المرأة إزالة ما في إزالته جمال، ولو شعر اللحية إذا نبت لها لحية[4].

(1) ابن مفلح، أبو إسحاق برهان الدين إبراهيم بن محمد، **المبدع المقنع**، ج1، المكتب الإسلامي، بيروت، 1980م، ص105.

(2) الشربيني، **مغني المحتاج**، ج1، ص675.

(3) ابن قدامة، **المغني**، ج1، ص675-676.

(4) ابن خلف، أبو الحسن علي، **كفاية الطالب الرباني ومعه حاشية العدوي**، تحقيق: أحمد إمام، ج8، مطبعة المدني، القاهرة، 1407هـ، ص83.

نَتْف لحية المرأة وشاربها مُستحب لأن ذلك مثلة في حقها[1].

وقال الحنفية: بأن ذلك مُستحب، «وإزالة الشعر من الوجه حرام إلا إذا نَبَتَ للمرأة لحية أو شوارب فلا تحرم إزالته بل تُستحب»[2].

وحكى النووي عن الشافعية أن ذلك مُستحب فقال: «ويستثنى من النّماص، ما إذا نَبَتَ للمرأة لحية أو شارب، أو عنفقة - الشعر الذي نبت تحت الشفة السفلى[3]- فلا يحرم عليها إزالته بل يستحب»[4]، قال ابن حجر: وإطلاقه مُقيَّد بإذن الزوج وعلمه، وإلا فمتى خلا عن ذلك منع للتدليس»[5].

كذا قال بعض الحنابلة، وقال بعضهم الآخر: «إن كان النمص أشهر شعاراً للفواجر امتنع، وإلا فيكون تنزيهاً»[6].

بينما ذهب الطبري إلى أنه لا يجوز للمرأة حَلْق شيء من ذلك، ولا تغيير شيء من خلقتها بزيادة ولا نَقْص[7]. لكن هذا رأي ضعيف، فخلقة المرأة في الأصل خالية من الشعر الكائن في اللِّحية والشارب، وهي مفطورة على ذلك، فإن شذّت امرأة عن طبيعة النساء، فإنها لا تكون مغيّرة لخلق الله إن أزالت هذا الشعر، لتنتظمها طبيعة النساء وتحتويها، فهي بذلك تأخذ بأسباب تحسين خِلقتها وتزيين صُورتها.

والخُلاصة من الآراء السابقة: أنه لا مانع شرعاً من قيام المرأة بإجراء عملية جراحية تستأصل بها هذا الشعر النابت في لحيتها وشاربها، مالم يترتّب

---

(1) الشربيني، **مغني المحتاج**، ج1، ص265.
(2) ابن قدامة، **المغني**، ج1، ص265.
(3) ابن منظور، **لسان العرب**، ج10، ص227.
(4) النووي، **صحيح مسلم بشرح النووي**، ج14، المطبعة المصرية، 1929، ص101.
(5) ابن حجر العسقلاني، **فتح الباري**، ج10، ص378.
(6) المرجع السابق.
(7) الشوكاني، محمد بن علي بن محمد، **نيل الأوطار**، ج6، ط2، المطبعة المنيرية، 1344هـ، ص342.

على ذلك ضَرر أكبر إذ لا تَدليس فيه، ولا تغيير للخِلقة الأصلية.

الثانية: حكم إزالة شعر جَسَد المرأة غير سابق الذكر: أنّ الشعور في أحكامها الشرعية تنقسم إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: ما نصّ الشَّرع على تحريم أخذه.

القسم الثاني: ما نصّ الشَّرع على طلب أخذه.

القسم الثالث: ما سكت عنه الشَّرع.

فما نصّ الشَّرع على تحريم أخذه فلا يؤخذ كلحية الرجل، ونمص الحاجب للمرأة والرجل. وما نصّ الشَّرع على طلب أخذه، فليُؤخذ مثل: الإبط والعَانة للرجل والمرأة.

وما سَكَتَ عنه فهو عَفو؛ لأنه لو كان مِمّا لا يريد الله سبحانه وتعالى وجوده لأَمر بإزالته، ولو كان يريد الله بقاءه لأمر ببقائه، فلما سَكَت عنه كان هذا راجعاً إلى اختيار الإنسان إن شاء أَزاله وإن شاء أبقاه[1].

وإذا كان الشعر كثيراً فلا بأس بإزَالته؛ لأنه مُشوّه، وإن كان عادياً: فإن من أهل العلم من قال: إنه لا يُزال؛ لأن إزالته من تغيير خلق الله ﷻ، ومنهم من قال: تجوز إزالته؛ لأنه مِمّا سَكَت الله عنه، أي ليس بلازم لكم ولا حرام عليكم[2].

والذي يترجّح والله أعلم بالصواب هو القولُ بالإباحة في إزالة شعر المرأة المسكوت عنه بالطُّرق الآمنة، ما لم يأمرها الزوج بذلك، فإن أمرها وجب عليها إزالة مثل هذا الشعر لأن طاعته واجبة في غير معصية.

هذا كله إذا كانت إزالة الشعر بالطُّرق التقليدية الآمنة، أما إذا تعلّق

---

(1) عبد الله بن عبد الرحمن الجبرين، وغيره، **إرواء الغليل شرح فتاوى زينة المرأة والتجميل** لأصحاب الفضيلة العلماء، اعتنى به الشيخ علي أحمد عبد العال الطهطاوي، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 2005م، ص226-227.

(2) المرجع السابق.

الأمر بإزالة الشعر المُباح للمرأة إزالته من جسدها بالطُّرق الحديثة كالليزر؛ فيكون الحكم الشَّرعي مُتوقّفاً على قول الأطباء في المُضاعفات الصحية والمخاطر المُترتّبة على ذلك.

وأما زَرْعَ الشعر بالليزر، فحُكمه الشرعي مُتوقّف زيادة على ما سبق على رأي الفُقهاء أصلاً في إنبات الشعر في جسم المرأة؛ ونظراً لأن الأمر لم يكن مُتصوَّراً لا نجد رأياً فِقهياً قديماً في المسألة.

وعُموماً يُمكن القول إن أي زرع للشعر بطريقة كانت -آمنة أو غير آمنة- يكون حراماً إذ يكون من ذلك أن تتشبّه المرأة بالرجل كأن تزرع لها لحية أو شارباً. والله أعلم.

المطلب الثاني: آراء الفُقهاء في التجميل بالمواد الحديثة (المكياج):

إن البتّ في آراء الفُقهاء في مسألة التجميل بالمَواد والمُستحضرات الحديثة، أو ما يُعرف بالمكياج، يتطلّب أولاً الوقُوف على الحكم الأصلي في استعمال مواد التجميل الطاهرة المُؤقتة، وعليه سيكون الحديث من نقطتين:

أولاً: الحكم الأصلي في استعمال مواد التجميل الطاهر المؤقت:

قال الشافعي: يستحب للمرأة عند الإحرام أن تمسح وجهها بشيء من الحِنّاء؛ لأن الحِنّاء من زينة النساء، فاستحب عند الإحرام كالطيب وترجيل الشعر[1].

عن عائشة رضي الله عنها قالت: «كنا نخرج مع النبي ﷺ إلى مكة فنضمّد جباهنا -أي نلطخ جباهنا- بالمسك المُطيّب -نوع من الطيب عند الإحرام- فإذا عرقت إحدانا سال على وجهها، فيراه النبي ﷺ فلا ينهانا»[2]. وهذا الحديث

(1) النووي، أبو زكريا محيي الدين بن شرف، **المجموع شرح المهذب**، تحقيق وتعليق: محمد نجيب المطيعي، ج7، مكتبة الإرشاد، السعودية، ص222.

(2) رواه النسائي في **سننه**، كتاب اللقطة، باب ما يلبس المحرم، حديث رقم: 1830.

يدلّ على جَواز وضع مواد الزينة على الجبهة والوجه، وإذا جاز تحمير الوجه جاز أيضاً تحمير الشفاه؛ لأنها من الوجه.

ثانياً: حكم التجميل بأدوات الزينة المُصنّعة الحديثة (المكياج)

لم تَعُد المرأة في الوقت الحاضر تكتفي بالأصباغ القديمة كالحناء، ولا بالأدهان القديمة كالزّعفران، ولا تكتفي بالكحل القديم لعينيها، بل تجاوزت ذلك، فأخذت تصبغ جفونها وما تحت عينيها، وأخذت تستعمل مختلف الأدهان لدلك وجهها، وتحمير وجنتيها، وصبغ شفتيها بأنواع من الأصباغ.

وعن الحكم الشرعي لهذه الأدوات التجميلية الحديثة، انقسم العلماء إلى فريقين:

الفريق الأول: قال بحُرمة التزيّن بأدوات التجميل هذه، واستدلّوا بما رُوي عن لميس، عن عائشة رضي الله عنها: «من أنها سألتها عن المرأة تصنع الدهن تتحبّب إلى زوجها، فقالت: أميطي عنك، تلك لا ينظر الله ﷻ إليها»[1].

كما أنهم قاسوا التزيّن بأدوات التجميل على القشر الذي ورد النص بالنَّهي عنه حيث قال النبي ﷺ «لَعَنَ الله القاشرة، والمقشورة، والواشمة، والمستوشمة، والواصلة، والمستوصلة والنامصة، والمتنمصة»[2].

ولما لها من أضرار على بشرة المرأة، وأخطار كبيرة ثبتت طبياُ، لذا فهي حرام؛ لأن الله تعالى يقول: ﴿وَلَا تَقۡتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمۡۚ﴾[3]، ويقول أيضاً: ﴿تُلۡقُواْ بِأَيۡدِيكُمۡ إِلَى ٱلتَّهۡلُكَةِ﴾[4].

الفريق الثاني: قال بجواز تزيّن المرأة بالمكياج، وقيّدوا جواز ذلك بتوفّر جملة من الشروط، وتُعتبر هذه الشروط من ضمن ضوابط التجميل وهي:

---

(1) رواه أحمد بن حنبل في **مسنده** حديث رقم: 25179.

(2) المرجع السابق حديث رقم: 26171.

(3) سورة النساء، من الآية: 29.

(4) سورة البقرة، من الآية: 195.

- ألا تكون بقصد التشبّه بالكافرات، وألا يكون الهدف من هذه الزينة إظهارها للأجانب، وإبراز المفاتن، وإشاعة الفساد في المُجتمع المسلم.
- ألا يكون فيها تغيير الخِلقة الأصلية: كالرموش الصناعية، أو الحواجب، ونحوها.
- ألا يكون فيها تشويه لجمال الخِلقة الأصلية المعهودة.
- ألا تصل إلى حدّ المُبالغة؛ لأن الإكثار يضرّ البشرة، أو يدخل في دائرة الإسراف.
- ألا يكون الغَرَض منها الغش، والتدليس على طالب الزواج.
- ألا تكون هذه المواد مُصنّعة من مواد دهنية أو شمعية أو زيتية تمنع وصول الماء إلى البشرة أثناء وضوئها أو غسلها.

لما رُوي عن النبي ﷺ «رأى رجلاً يُصلّي في ظهر قدمه لمعة قدر الدرهم لم يصبها الماء، فأمره النبي ﷺ أن يعيد الوضوء والصلاة»[1].

ويرى بعض العلماء أنه بالنسبة لاستعمال الأصباغ والأَدْهان الحديثة لا يجوز، إذا أدّى إلى تغيير شيء من خِلقة المرأة عن الصِّفة التي هي عليها. قال الشوكاني: المُغيّرات خلق الله قيل: إنما هو التغيير الذي يكون باقياً، فأما ما لا يكون باقياً: كالكحل وغيره من الخضابات، فقد أجازه مالك وغيره من العلماء[2].

والراجح في المَنهيّ عنه هو المُتغيّر الذي يبقى، أما ما لا يبقى فهو عفو غير مَنهيّ عنه، وعلى الظاهر أن هذه الصِّباغات الحديثة، وكذا الأدهان، والمساحيق التي تلطّخ بها النساء وجوههن، أو شفاههن، أو أظفارهن مما يُمكن إزالته بالماء أو بالماء والصابون، أو بسائل معيّن، فلا يدخل استعمالها في حيّز تغيير خلق الله، فلا تكون محظُورة من جِهة أصل استعمالها.

---

(1) رواه أبو داود في **سننه**، كتاب الطهارة، باب تفريق الوضوء، حديث رقم: 175.

(2) الشوكاني، **نيل الأوطار**، ج6، ص193.

المرأة تسمن نفسها إن كانت نحيفة أو تقلّل من وزنها إن كانت سمينة

إذا كانت المرأة هزيلة جدّاً، أو نحيفة جدّاً، فهل يجوز لها أن تسمّن نفسها؛ لتحسن في عين زوجها لتكون مقبولة عنده، أو عند غيره، أو إن زوجها يريدها أن تفعل ذلك؟

الجواب: نعم يجوز للمرأة أن تسمّن نفسها بتناول الأطعمة المساعدة للسمنة، أو بالأدوية، وسواء كان ذلك للعلاج أو لغيره. ويكره للرجل فعل ذلك[1].

وإذا جاز للمرأة أن تسمّن نفسها، جاز لها أن تقلّل من سمنتها، بأن تقلّل من الأكل، أو تستعمل الأدوية؛ لتقليل وزنها شرط أن يكون الدواء من الأشياء المُباحة لا المحرّمة ولا يُلحق ضرراً بالبدن، وكذلك يجوز للرجل فعل ذلك.

التجميل بالأصباغ الباقية:

الوشم: وهو أن بغرز العضو بإبرة أو نحوها حتى يسيل الدم، ثم يحشى موضع الغرز بالكحل، أو النورة، أو المداد، فيخضر أو يزرق[2].

وقد أجمع الفقهاء على تحريم الوشم على الفاعل، والمفعول به رجلاً كان، أو امرأة إذا كان برغبته ورضاه وكان مُكلّفاً[3]. واستدلّوا على ذلك بقوله تعالى: ﴿وَلَأُضِلَّنَّهُمْ وَلَأُمَنِّيَنَّهُمْ وَلَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُبَتِّكُنَّ ءَاذَانَ ٱلْأَنْعَٰمِ وَلَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ ٱللَّهِ ۚ وَمَن يَتَّخِذِ ٱلشَّيْطَٰنَ وَلِيًّا مِّن دُونِ ٱللَّهِ فَقَدْ خَسِرَ خُسْرَانًا مُّبِينًا﴾[4].

(1) الشيخ نظام، **الفتاوى الهندية**، ج5، ص306.
(2) ابن حجر العسقلاني، **فتح الباري**، ج10، ص372.
(3) العسقلاني، **فتح الباري**، ج10، ص203. الشوكاني، **نيل الأوطار**، ج6، ص342. ابن قدامة، **المغني**، ج1، ص68. الشربيني، **مغني المحتاج**، ج1، ص264.
(4) سورة النساء، الآية: 119.

وحديث ابن عمر «لَعَنَ الله الواصلة، والمُستوصلة، والواشمة، والمُستوشمة»[1].

ومن المعقُول: أن فيه إيلاماً للحيّ بلا حاجة ولا ضرورة، كما أن فيه تدليساً، وتغييراً لخلق الله تعالى، وذلك كله حرام شرعاً.

الوَسم: وهو الكيّ للعلامة، أي أثر الكيّ[2]. ويستعمله أصحاب الحيوانات لتمييز حيواناتهم عن غيرها.

أما وَسم الآدمي، فقد اتفق الفُقهاء على تحريمه؛ لكرامة الإنسان؛ ولأنه لا حاجة إليه، ولا يجوز تعذيبه بلا حاجة ولا ضرورة[3].

ولا يدخل في النهي عن الوَسم الكيّ للعلاج عند جُمهور الفُقهاء، وهو جائز؛ لأنه داخل في جملة العلاج والتداوي المأذون فيه[4]. والأصل في ذلك حديث جابر ابن عبد الله ﵁ أن «النبي ﷺ بَعَثَ إلى أُبَي بن كعب طبيباً فقطع له عرقاً وكواه عليه»[5].

وقوله ﷺ: «إن كان في شيء من أدويتكم خير ففي شربة عسل، أو شرطة محجم، أو لذعة من نار، وما أحب أن أكتوي»[6].

والخُلاصة أن الكيّ لوسم الإنسان لا يجوز، أما للتداوي، فيجوز إذا دعت إليه الضرورة، كأن يبتلى الإنسان بمرض مزمن لا يشفيه إلا الكيّ، ويخاف الهلاك عند تركه. ولا يجوز استعماله على سبيل التجربة[7].

(1) رواه البخاري في **صحيحه**، كتاب اللِّباس، باب المتنمصات، حديث رقم: 5595.
(2) ابن منظور، **لسان العرب**، ج2، ص736.
(3) الشوكاني، **نيل الأوطار**، ج6، ص340، القرطبي، **تفسير القرطبي**، ج5، ص394.
(4) الشيخ نظام، **الفتاوى الهندية**، ج5، ص356، الشربيني، **مغني المحتاج**، ج1، ص201.
(5) رواه مسلم في **صحيحه**، كتاب السلام، باب التداوي بالعود الهندي حديث رقم: 2207.
(6) رواه البخاري في **صحيحه**، كتاب رآه، باب الحُجامة على الرأس، حديث رقم: 5375.
(7) فايد، **أحكام التجميل**، ص163.

أقول التجميل نوعان:

النوع الأول:

تجميل لإزالة العَيب الناتج عن حادث أو غيره، وهذا لا بأس به ولا حَرَج فيه لأن النبي ﷺ أَذِن لرجل قُطعت أنفه في الحرب أن يتخذ أنفاً من ذهب.

والنوع الثاني:

هو التجميل الزائد، وهو ليس من أجل إزالة العَيب، بل لزيادة الحسن، وهو مُحرّم لا يجوز؛ لأن الرسول ﷺ لَعَنَ النَّامصة، والمُتنمصة، والواصلة، والمُستوصلة، والواشمة، والمُستوشمة؛ لما في ذلك من إحداث التجميل الكمالي الذي ليس لإزالة العَيب.

الخاتمة:

شرع الإسلام للمسلمين التجميل والتزين من حيث المبدأ، إلا أنه قد شَرع في الوقت ذاته تحريم كلّ أشكال التجميل المَوهومة الضارّة المضرّة؛ حِفاظاً على الدِّين، والخِلقة، والصحة، والمال، وحماية للمجتمع، فحرّم الإسلام كلّ أنواع التجميل التي من شأنها تغيير خلق الله تعالى، والتشبّه بالجنس الآخر، وإيذاء النفس، أو تشويه الخِلقة، أو الإضرار بالصحة، أو تبذير المال، والإسراف في إنفاقه على التحسينيات على حساب الضروريات، والحاجيات، أو الغش، والتزوير، والخداع، والكذب والتدليس.

وهذه أهم نتائج البحث:

- للمرأة المسلمة أن تتجمّل، ولكن ينبغي أن تراعي الشروط، والضوابط الشرعية.
- ينبغي للمرأة أن تتجمّل بالتجميل، والزينة المُباحة بشرط عدم إظهارها إلا لمن أباح الله تعالى لهم ذلك.

- يتفق جميع الفُقهاء على أن التجميل المُحرّم ما كان فيه معنى تغيير خلق الله، أو مُضاهاة لخلق الله، فقد حَرَّم الشَّارع النَّمص، والوصل، والوَسم، والوَشم، وما شابهه.
- ينبغي أن تُراعى طبيعة الوسائل والمواد المستعملة في التجميل في تحديد حكمها الشرعي.
- عدم تجاوز الحدّ في التجميل والتَّوسُّط بالأخذ في الزينة الجائزة.



د. عبدالخالق محمد عز الدين الغرياني
جامعة طرابلس - ليبيا

الحمد لله رب العالمين، والصَّلاة والسلام على أشرف المرسلين، سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، أما بعد:

فإن الله سُبحانه وتعالى فَرَضَ الأُخُوَّة بين المسلمين، فقال سبحانه: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾[1]، والواجب أن يجتنب المُسلمون ما يُعكِّر صفو هذه الأُخُوَّة. ومما لا شكّ فيه أن إثارة بعض المسائل الفِقهية صار في هذه الأيام -بسبب إعجاب كلّ ذي رأي برأيه- مثاراً لتعكير صفو الأُخُوَّة، وزعزعة كِيان الأُمة، فالواجب أن نجتنب ما استطعنا الخَوض في الجِدال والمراء. ولكن الأمر إذا كان مُثاراً من قِبل مجموعة من الناس، فينبغي أن يتمّ عرضه بصورة صحيحة، لئلا يلبس على الناس الحق، وكيلا يظنّ القارئ أن القول المنتشر هو قول عُلماء الأُمة كلهم.

ومِمّا لا شكّ فيه أن الفكر يُقابل بالفكر، ولا يقبل الحجر الفكري من أيّ أحد كان، ولهذا فمن أخطاء بعض طلبة العلم في عصرنا أنهم يأخذون كل علُومهم من جِهة واحدة، أو عالم واحد، لَا لِأنهم عَرفوا وتأكدوا أن ما

(1) سورة الحجرات، من الآية: 10.

عند هذه الجِهة كله حَق وصواب، بل لأنهم تخلّوا عن عَرض الأُمور على عقُولهم، وتركوا الفكر في المسائل، فكلّ ما يقُوله واجب الاتباع، وكلّ ما يُنهى عنه واجب التَّرْك، وكأنه هو المُشرِّع.

وقد أشرتُ في هذا البحث إلى بعض المسائل الفِقهية التي تُثار بين الفَيْنَة والأُخرى من قِبَل بعض هؤُلاء تأييداً لما أثاره شيوخ من قِبلهم، ويصفون من خَالَفهم الرأي في أحيان كثيرة بالتفسيق والتبديع وأنهم من أهل النار، وهم بذلك قوم جَامدون على ظواهر النُّصُوص والكلمات، غير عارفين بأحكام اللُّغة، ولا يفقهون عِلماً اسمه الأُصول، فمُجرَّد سماعهم لشريط لمشهور تراهم على المنبر يفتون، بل يجتهدُون في نَقد مُخالفيهم أياً كان حاله ولو كان الإمام مالك، ويسعون في إلقاء اللَّوم عليهم، وإخراجهم أحياناً من دائرة الإسلام، فَبَات عَامَّة الناس يُعانُون في أحيان عدة من تكبّرهم، واحتقارهم للآخرين من إخوانهم من أبناء الأُمة الإسلامية، وهم يظنون أنهم يُحسنون صنعاً، ويحسبون أنهم يقومون بواجبهم تجاه هذه الأُمة.

إن الهدف من هذا البحث هو عرض لأقوال العُلماء، وقد يكون القول المُقابل أَحرى بالقبول من القول المُنتشر بين فئة من طلبة العلم، فأوردت ما استطعت من أدلّة كلّ فريق دون الانحياز، وتركتُ للقارئ اختيار ما يراه مناسباً حتى يعرف أن دين الله يسر، وأن اختلاف العُلماء رحمة من الله، وكلٌّ على هدى، وكلٌّ على صَواب، وكلٌّ يريد الله كما قال الإمام مالك[1].

ومن المسائل التي كان فيها الخلاف:

- **مسألة إسبال الإزار:**

الإسبال هم تطويل السروال إلى الكعبين أو أسفل منهما:

(1) ابن عبد البر، **الكافي**، ص6. وكشف **الخفاء**، 1/ 67.

وذَهَب بعض العُلماء إلى أن ذلك مُحرَّم لا يجوز شرعاً، استدلالاً بظواهر النصوص[1]:

فعن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما قال: قال رسول الله ﷺ: «من جَرَّ ثوبه خُيَلاء لم ينظر الله إليه يوم القيامة، قال أبو بكر الصديق: يا رسول الله إن أحد شِقَّيْ إزاري يسترخي[2] إلا أن أتعاهد ذلك منه، فقال النبي ﷺ: لستَ ممن يصنعه خُيَلاء»[3].

وعن أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: «ما أسفل من الكعبين من الإزار ففي النار»[4].

وفي مسلم قال ﷺ: «من جَرَّ إزاره لا يُريد بذلك إلا المَخِيلَةَ فإن الله لا ينظر إليه يوم القيامة»[5].

وقال ﷺ: «إن الله لا ينظر إلى من يجرّ إزاره بَطَراً»[6].

وعن أبي ذر رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: «ثلاثة لا يُكلِّمهم الله يوم القيامة: المَنَّان الذي لا يُعطي شيئاً إلا مَنَّهُ، والمُنَفِّقُ[7] سلعته بالحلف الفاجر، والمُسْبِل إزاره»[8].

---

(1) انظر: **عون المعبود شرح سنن أبي داود**، 7/ 201.

(2) وأشار ابن حجر إلى أن سبب استرخاء ثوب أبي بكر الصديق هو نَحافة جسمه، ومعناه: أنه كان يسترخي أحد جانبي إزاره إذا تحرك يمشي أو غيره بغير اختياره. ينظر: **فتح الباري**، 10/ 255، و**عون المعبود**، 7/ 201.

(3) **صحيح البخاري**، كتاب اللباس، باب من جر إزاره من غير خيلاء، 10/ 255.

(4) المصدر السابق، باب ما أسفل من الكعبين فهو في النار، 10/ 256.

(5) **صحيح مسلم**، كتاب اللباس والزينة، باب تحريم جر الثوب خيلاء، 41/ 26.

(6) المصدر السابق، 41/ 36.

(7) المنّان: أي الذي إذا أعطى مَنّ واعتد به على المعطَى، وقيل الذي إذا كال، أو وزن نقص من الحق، ومنه قوله تعالى: ﴿فَلَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ﴾، سورة التين، من الآية: 6، أي غير منقوص.
والمنفّق: بتشديد الفاء، أي: المُروّج، وهذا هو المشهور رواية، وإلا فيجوز أن يكون من الإنفاق، بمعنى الترويج. ينظر: **شرح سنن النسائي** للسيوطي، 8/ 208.

(8) **صحيح مسلم**، كتاب الإيمان، باب بيان غلظ تحريم إسبال الإزار، 2/ 114.

وفي رِواية: «.. من الخُيَلاء لا ينظر الله إليه يوم القيامة»[1].

وقال رسول الله ﷺ: «إِزْرَةُ المُسلم إلى نِصف الساق، ولا حرج -أو لا جناح- فيما بينه وبين الكعبين، ما كان أسفل من الكعبين فهو في النار، من جَرَّ إزاره بَطَراً لم ينظر الله إليه»[2].

وفي الموطأ قال ﷺ: «... ما أسفل من ذلك ففي النار، لا ينظر الله يوم القيامة إلى من جَرّ إزاره بطراً»[3].

قال العُلماء: الخُيَلاء بالمدّ: هو التكبّر ينشأ عن فضيلة يتراءاها الإنسان من نفسه، والمَخِيلة والبَطَر والكِبر والزَّهو والتبختر كلّها بمعنى واحد، أي تكبّراً وفرحاً وطغياناً بالغنى[4]، وهو حرام لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَمْشِ فِي ٱلْأَرْضِ مَرَحًا ۖ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ﴾[5].

والمخيلة تضرّ بالنفس حيث تكسبها العجب، وتضرّ بالآخرة حيث تكسب الإثم، وبالدنيا حيث تكسب المقت من الناس.

والمُراد بجرّه: هو جرّه على وجه الأرض، ومعنى لا يكلّمهم الله: لا يكلّمهم كلاماً ينفعهم ويسرهم، ومعنى لا ينظر الله إليهم: أي لا يرحمهم ولا ينظر إليهم نظرة رحمة، أي يُعرض عنهم، والمُراد أنه لا يرحمهم مع السابقين استحقاقاً وجزاء، وإن كان قد يرحمهم تفضّلاً وإحساناً، ولا يزكيهم: لا يطهّرهم من دنس ذنوبهم[6].

---

(1) **سنن النسائي**، كتاب الزينة، إسبال الإزار، 8/ 208.

(2) **سنن أبي داود**، كتاب اللباس، باب في قدر موضع الإزار، رقم: 4089، ج7، ص208.

(3) **الموطأ**، كتاب الجامع، ما جاء في إرسال الرجل ثوبه، رقم: 1642، ج9، ص314.

(4) انظر: **مختار القاموس**، مادة: (بختر)، ص41، ومادة: (بطر)، ص55، ومادة: (خيل)، ص200.

(5) سورة لقمان، من الآية: 17.

(6) **شرح صحيح مسلم** للنووي، ج2، ص116، ج14، ص60. **وعون المعبود**، ج7، ص201-208. **وشرح سنن النسائي** للسيوطي، ج8، ص206.

وذَهَب فريق من العُلماء إلى أن الإسبال أمر مُباح ما لم يقترن بتكبّر، وأدلّتهم:

قول الله سبحانه وتعالى: ﴿يَٰبَنِيٓ ءَادَمَ خُذُواْ زِينَتَكُمۡ عِندَ كُلِّ مَسۡجِدٖ﴾، وقوله: ﴿قُلۡ مَنۡ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِيٓ أَخۡرَجَ لِعِبَادِهِۦ﴾[1]، والأمر بأخذ الزينة يشمل اللبس الحَسَن، ولا شكّ أن من حُسْن اللباس تطويل الثياب ما لم يكن فيه مَخيلة ولا تكبر، ولا يقول أحد إن تطويله أمر مُستقبح في نظر الناس.

وقال الإمام ابن حجر- أمير المؤمنين في الحديث شارح صحيح البخاري في شرحه لحديث: «ما أسفل من الكعبين من الإزار ففي النار»: هذا الإطلاق محمول على ما وَرَدَ من قيد الخُيَلاء، فهو الذي وَرَدَ فيه الوعيد بالاتفاق.

وقال أيضاً: استدلّ بالتقييد في هذه الأحاديث بِالخُيَلاء على أن الإطلاق في الزجر الوارد في ذمّ الإسبال محمول على المُقيّد هنا، فلا يحرم الجرّ والإسبال إذا سلم من الخُيَلاء[2].

قال الحافظ النووي -شارح صحيح مسلم في تعليقه على الحديث: «ثلاثة لا يُكلِّمهم الله يوم القيامة.. والمسبل إزاره»: فمعناه المُرخي له الجارّ طرفه خُيَلاء، كما جاء مُفسّراً في الحديث الآخر: «لا ينظر الله إلى من جرّ ثوبه خُيَلاء»[3]، والخُيَلاء الكِبر، وهذا التقييد بالجرّ خُيَلاء يُخصِّص عُموم المسبل إزاره، ويدلّ على أن المُراد بالوعيد من جرّهُ خُيَلاء، وقد رخَّص النبي ﷺ في ذلك لأبي بكر الصديق رضي الله عنه، وقال: لست منهم إذ كان جرّه لغير الخُيَلاء، فظواهر الأحاديث في تقييدها بالجرّ خُيَلاء، تدلّ على أن التحريم مخصُوص بالخُيَلاء، وهو نص الإمام الشافعي[4].

---

(1) سورة الأعراف، الآيتان: 29-30.
(2) **فتح الباري**، ج10، ص257-263.
(3) **صحيح مسلم**، كتاب اللباس والزينة، باب تحريم جر الثوب خُيَلاء، ج14، ص60.
(4) انظر: **شرح صحيح مسلم** للنووي، ج2، ص116؛ ج14، ص61.

وأما الأحاديث المُطلقة بأن ما تحت الكعبين في النار، فالمُراد بها ما كان للخُيَلاء، لأنه مُطلق فوجب حملُه على المقيّد، وهو من القواعد الفقهية لاستنباط الأحكام الشرعية من أدلّتها التفصيلية[1].

قال ابن عبد البر: في هذا الحديث: «من جَرَّ ثوبه خُيَلاء لم ينظر الله إليه يوم القيامة..» يدلّ على أن من جرّ إزاره من غير خُيَلاء ولا بطر أنه لا يلحقه الوعيد المذكور، وأما المُستكبر الذي يجرّ ثوبه فهو الذي وَرَدَ فيه ذلك الوعيد الشديد[2].

وقال الباجي: وقوله ﷺ: «الذي يجرّ ثوبه خُيَلاء» يقتضي تعلّق هذا الحكم بمن جرّه خُيَلاء، أما من جرّه لطول ثوب لا يجد غيره، أو لعذر من الأعذار، فإنه لا يتناوله الوعيد[3].

وقال القاضي عياض: قوله ﷺ: «خُيَلاء» دلّ أن النهي إنما تعلّق بمن جرّه لهذه العلّة، فأما لغيرها فلا، من استعجال الرجل لحاجته، وجرّ ثوبه خلفه، أو غير ذلك... فلا حرج، وقد جاءت في ذلك كله أحاديثُ صحيحةٌ في الرخصة[4]، وكذلك إن كان جرّه خُيَلاء على الكُفار أو في الحرب، لأن فيه إعزازاً للإسلام[5].

وفي عمدة القاري: المعنى أن استرخاءه من غير قصد لا يضر، لا سيما ممن لا يكون من شيمته الخُيَلاء، ولكن الأفضل هو المُتابعة، وبه يظهر أن سبب الحرمة في جَر الإزار هو الخُيَلاء كما هو مقيَّد في الشرطية من الحديث[6].

---

(1) المصدر السابق، انظر: **أُصول الفقه الإسلامي**، ص303.

(2) **التمهيد**، 15/ 124.

(3) **المنتقى**، 9/ 314.

(4) كما هو مبين فيما سبق.

(5) **إكمال المُعْلِم بفوائد مُسْلِم**، 6/ 598.

(6) **عمدة القاري شرح صحيح البخاري** للعيني، 12/ 294.

وأشار ابن حجر بعد هذا الحديث إلى أنه لا حرج على من انجرّ إزاره بغير قصد[1].

قال الشوكاني: فقوله ﷺ ذلك لأبي بكر تصريح بأن مناط التحريم الخُيَلاء، وأن الإسبال قد يكون للخُيَلاء وقد يكون لغيره، فلا بد من حمل قوله: «فإنها من المخيلة» على أنه خرج مخرج الغالب، فيكون الوعيد المذكور مُتوجّهاً إلى من فعل ذلك اختيالاً.

والقول بأن كلّ إسبال من المخيلة أخذاً بظاهر الحديث ترده الضرورة، فإن كلّ أحد يعلم أن من الناس من يسبل إزاره مع عدم خطور الخُيَلاء بباله، ويردّه ما تقدّم من قوله ﷺ لأبي بكر، وبهذا يحصل الجمع بين الأحاديث[2].

وفي أكثر أنواع المذكورين في هذه الأحاديث: «المنّان.. والمنفِّق.. والمُسبل..» بالذمّ إشارة إلى نوع كِبر يحصل منهم، كما في المنّان، فإن الله سبحانه هو المنّان، ولا تليق هذه الصِّفة إلا به، والمنفِّق سلعته مُتعالياً على الناس لحاجة الناس إليه ولفجوره، والمُسبل يتكبر على الناس بهذه الصورة من اللباس[3].

وقد أخرج البخاري مُعلقاً في ترجمته لكتاب اللباس، باب قول الله تعالى: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِىٓ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِۦ﴾[4]، وقال النبي ﷺ: «كلوا واشربوا والبسوا وتصدَّقوا في غير إسراف ولا مَخِيلة».

كما أخرج تعليق قول ابن عباس رضي الله عنه: كُلْ ما شئت، والبسْ واشربْ ما شئت، ما أخطأتك اثنتان: سَرَف أو مخيلة[5].

ومن الأُمور التي استدل بها المُجيزون للإسبال من غير تكبّر، هو أن

(1) **فتح الباري**، 10/ 255.
(2) **نيل الأوطار**، 2/ 114، وعون **المعبود**، 7/ 202.
(3) **فيض القدير شرح الجامع الصغير** للإمام المناوي، 3/ 332.
(4) سورة الأعراف، من الآية: 30.
(5) **صحيح البخاري**، 10/ 252.

النبي ﷺ وكِبار الصحابة رضي الله عنهم كانوا يجُرُّون ثيابهم:

فعن أبي بكرة رضي الله عنه قال: «خَسَفَتِ الشمس على عهد رسول الله ﷺ، فخرج يَجُرُّ رداءه حتى انتهى إلى المسجد، وثاب الناس إليه، فصلّى بهم ركعتين، فانجلت الشمس..»[1]، قال العيني، وابن حجر: فيه دلالة على أن جرّ الإزار إذا لم يكن خُيَلاء جائز، وليس عليه بأس[2].

وعن عِمران بن حصين رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ صلَّى العصر، فسلَّم في ثلاث ركعات، ثم دخل منزله، فقام إليه رجل يُقال له الخِرْباقُ، وكان في يديه طول، فقال: يا رسول الله فذكر له صنيعه، وخرج غضبان يَجُرُّ رداءه -يعني لكثرة انشغاله بشأن الصلاة خرج يجرّ رداءه- حتى انتهى إلى الناس، فقال أصدق هذا؟ قالوا: نعم، فصلّى ركعة ثم سلَّم، ثم سجد سجدتين، ثم سلّم[3].

وعن أبي سعيد الخِدري رضي الله عنه أنه قال: . . . وقف رسول الله ﷺ على باب عِتْبان، فصرخ به، فخرج يجرّ إزاره، فقال رسول الله ﷺ: أعْجَلْنَا الرَّجُلَ، فقال عِتْبان: يا رسول الله أرأيت الرجل يُعجَلُ عن امرأته ولم يُمْن ماذا عليه؟ قال رسول الله ﷺ: إنما الماء من الماء[4].

وعن أبي سعيد الخِدري رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «بينما أنا نائم رأيت الناس يُعرضون وعليهم قُمُصٌ، منها ما يَبْلُغُ الثُّديَّ، ومنها ما يبلغ دون ذلك، ومرَّ عمر بن الخطاب وعليه قميصٌ يَجُرُّه، قالوا: ماذا أَوَّلْت ذلك يا رسول الله؟ قال: الدِّين»[5]، ولم يقل: أوّلته الضلال، أو أنه في النار.

---

(1) المصدر السابق، **كتاب العيدين**، أبواب الكسوف، باب الصلاة في كسوف القمر، 3/ 201.

(2) **عمدة القاري**، 21/ 296، **وفتح الباري**، 10/ 255.

(3) **صحيح مسلم**، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب السهو في الصلاة والسجود له، 5/ 70.

(4) المصدر السابق، كتاب الحيض، باب بيان أن الجماع كان في أول الإسلام لا يوجب الغسل إلا أن ينزل، وبيان نسخه وأن الغسل يجب بالجماع، 4/ 36.

(5) المصدر السابق، كتاب فضائل الصحابة رضي الله عنهم، باب من فضائل عمر، 15/ 159.

ووَرَدَ عن سيدنا عبد الله بن مسعود ﵁ أنه كان يسبل إزاره، فقيل له في ذلك، فقال: «إني خَمْشُ الساقين»[1]، أي دقيقهما، وهو يدلّ على أن الإسبال إن كان لغير المخيلة فلا شيء فيه، ولو كان الأمر محرّماً لم يُعذر في ذلك.

وكانت قُمُص عمر بن عبد العزيز وثيابه فيما بين الكعب والشراك- وهو سير النعل على ظهر القدم -وكلٌّ منهما- أي ابن مسعود، وعمر بن عبد العزيز- كانا إماما هدى، ففعلهما مما يتأيد به حمل المُطلق على المقيّد في الحديث[2].

قال ابن تيمية: ومن لبس جميل الثياب إظهاراً لنعمة الله واستعانة على طاعة الله كان مأجوراً، ومن لبسه فخراً وخُيَلاء كان آثماً، فإن الله لا يحب كل مختال فخور، ولهذا حُرّم إطالة الثوب بهذه النية، كما في الصحيحين عن النبي ﷺ قال: «من جرّ ثوبه خُيَلاء لم ينظر الله إليه يوم القيامة....»[3].

وقال أيضاً: وهذه نصوص صريحة في تحريم الإسبال على وجه المخيلة، والمُطلق منها محمول على المُقيَّد، وإنما أُطلق لأن الغالب أن ذلك إنما يكون مخيلة.

ولأن الأحاديث أكثرها مُقيَّدة بالخُيَلاء، فيُحمل المطلق عليه، وما سوى ذلك فهو باقٍ على الإباحة، وأحاديث النهي مبنية على الغالب والمظنّة[4].

وقال الإمام الحافظ ابن حجر: ويستنبط من سياق الأحاديث أن التقييد بالجرّ خرج للغالب، وأن البطر والتبختر مذموم ولو لمن شمّر ثوبه، والذي يجتمع من الأدلّة أن من قصد بالملبوس الحَسَنِ: إظهار نعمة الله عليه

---

(1) **مصنف ابن أبي شيبة**، كتاب اللباس، في جر الإزار وما جاء فيه، 6/ 27. وقال الحافظ ابن حجر: سنده جيد. ينظر: **فتح الباري**، 10/ 264.

(2) **التمهيد**، 15/ 132.

(3) **مجموع فتاوى ابن تيمية**، 22/ 138. وقد سبق تخريج الحديث.

(4) **شرح العمدة**، 4/ 363.

مُستحضراً لها شاكراً عليها غير مُحتقر لمن ليس له مثله لا يضره ما لبس من المُباحات[1].

- **القُنُوت:**

القُنُوت يطلق على أربعة معان:

- الطاعة: قال تعالى: ﴿كُلٌّ لَّهُۥ قَـٰنِتُونَ﴾[2]، أي مطيعون.
- القيام: فعن جابر رضي الله عنه قال: «قِيل للنبي ﷺ أي الصَّلاة أفضل؟ قال: طول القُنُوت»[3]، معناه طول القِيام، للتصريح الوارد في حديث آخر: «سُئل النبي ﷺ أيُّ الأعمال أفضل؟ قال: طول القيام»[4].
- السكوت: قال تعالى: ﴿حَـٰفِظُواْ عَلَى ٱلصَّلَوَٰتِ وَٱلصَّلَوٰةِ ٱلْوُسْطَىٰ وَقُومُواْ لِلَّهِ قَـٰنِتِينَ﴾[5]، أي ساكتين في الصَّلاة، لحديث زيد بن أرقم رضي الله عنه قال: «إنا كنا لنتكلّم في الصلاة على عهد النبي ﷺ، يكلّم أحدنا صاحبه بحاجته حتى نزلت: حافظوا على الصلوات.. الآية، فأمرنا بالسكوت»[6].
- الدعاء والتضرُّع: والمُراد به هنا الدعاء في الصلاة في محل مخصوص من القيام[7].

وقد اختلف أهل العلم في القُنُوت في صلاة الفجر:

قال أحمد وإسحاق: «لا يَقْنُت في الفجر إلا عند نازلة تنزل بالمسلمين»[8].

---

(1) **فتح الباري**، 10/ 259.

(2) سورة البقرة، من الآية: 116.

(3) **سنن الترمذي**، كتاب الصلاة، باب ما جاء في طول القيام في الصلاة، رقم: 387، ج2/ 204.

(4) **سنن أبو داود**، كتاب الصلاة، باب طول القيام، رقم: 1446، ج3/ 202.

(5) سورة البقرة، الآية: 238.

(6) **صحيح البخاري**، كتاب الجمعة، باب ما ينهى من الكلام في الصلاة، 3/ 316.

(7) **المنتقى**، 2/ 289.

(8) **الكافي في فقه الإمام أحمد بن حنبل**، 1/ 190، **تحفة الأحوذي شرح سنن الترمذي**، 2/ 231.

وذَهَبَ أكثر الناس من الصحابة والتابعين ومِمّن بعدهم من عُلماء الأمصار على إثبات القُنُوت في صلاة الصبح، وأنه من فضائلها، سواء نزلت نازلة أو لم تنزل:

فمن الصحابة: الخلفاء الراشدون، وعائشة الصديقة، وعمّار بن ياسر، وأُبّي بن كعب، وأبو موسى الأشعري، وعبد الرحمن بن أبي بكر الصديق، وعبد الله ابن عباس، وأبو هريرة، والبراء بن عازب، وأنس بن مالك، ومعاوية.. رضي الله عنهم[1].

ومن التابعين: سعيد بن المُسيَّب، والحسن بن الحسن، ومحمد بن سيرين، وقتادة، وطاووس. . .

ومن الأئمة والفُقهاء: مالك بن أنس، والشافعي، وأهل الحجاز، والأَوزاعي، وأكثر أهل الشام[2].

وهو عمل أهل المدينة، قال مالك: ما أدركت الناس إلا على القُنُوت في الصبح، وترك القُنُوت في الوتر[3]، وعمل أهل المدينة الذي يجري مجرى النقل كما قال ابن تيمية: حجة باتفاق المسلمين[4].

وقال الحسن وسحنون: إنه سُنّة، وهو مُقتضى رواية علي عن مالك بإعادة تاركه للصلاة عمداً، وعن الحسن في تركه سجود سهو[5]، وقال ابن زياد: من تركه فسدت صلاته، وأشار العلامة خليل -أحد فُقهاء المالكية- إلى أنّه من مندوبات الصلاة: القُنوتَ في صلاة الصبح فقط[6].

---

(1) وقد أخرج آثار بعض هؤلاء: البيهقي في **السنن الكبرى**، 2/ 201-206، وابن أبي شيبة في **مُصنفه**، 2/ 311، وعبد الرزاق في **المُصنف** أيضاً، 3/ 108-112.

(2) **تحفة الأحوذي شرح سنن الترمذي**، 2/ 231.

(3) **النوادر والزيادات**، 1/ 409.

(4) **مجموع فتاوى ابن تيمية**، 20/ 306.

(5) **المفهم**، 2/ 301، و**سنن الدارقطني**، باب صفة القُنُوت وبيان موضعه، رقم: 17، ج2/ 41.

(6) **أقرب المسالك**، 1/ 120، و**مختصر العلامة**، خليل، ص30.

وقال النووي: القُنُوت في الصُّبح مذهبنا -أي الشافعية- وبه قال أكثر السَّلف ومن بعدهم، وهو سُنّة مُؤكدة، لا تبطل الصلاة بتركه، لكن يسجد للسَّهو، سواء تركه عَمداً أو سهواً[(1)].

قال الشافعي: أخبرنا مالك عن هشام بن عروة عن أبيه -الزبير بن العوام- أنه كان لا يَقنت في شيء من الصلاة ولا في الوتر إلا أنه كان يَقْنُت في صلاة الفجر قبل أن يركع الركعة الأخيرة إذا قَضى قراءته[(2)].

وقد أشار ابن عبد البر إلى هذا الحديث بقوله: وفي أكثر الموطآت حديث مالك عن هشام بن عروة...[(3)].

وعن أنس ﵁ قال: «صلَّيت خلف رسول الله ﷺ فَقَنَتَ، وخلف عمر فَقَنَتَ، وخلف عثمان فَقَنَتَ»[(4)].

وعن الأسد قال: صلَّيت خلف عمر بن الخطاب ﵁ في السَّفر والحَضَر، فما كان يَقْنَت إلا في صلاة الفجر[(5)].

وعن عبيد بن عمير قال: سمعت عمر بن الخطاب يَقْنُتَ في الصبح ها هنا بمكة[(6)].

وثَبَتَ عن أبي هريرة ﵁ أنه كان يَقْنُت في الصبح في حياة النبي ﷺ وبعده، ولا يرد أنه رُوَي عن بعضهم أنه كان لا يَقْنُت، لأنه إذا تعارض إثبات ونفي قُدِّمَ الإثباتُ على النفي[(7)].

---

(1) **المجموع**، 3/ 474، **والأذكار**، ص45.
(2) **الأم**، 7/ 426.
(3) **الاستذكار**، 2/ 293، **والموطأ**، رواية عبد الله بن مسلمة القعنبي، فقرة رقم: 232، ص205.
(4) **السنن الكبرى**، البيهقي، كتاب الصلاة، باب الدليل على أنه لم يترك أصل القُنُوت في صلاة الصبح، 2/ 202.
(5) المصدر السابق، ص203.
(6) **الاستذكار**، 2/ 239.
(7) **شرح الموطأ** للزرقاني، 2/ 391.

والنُّصوص التي تحدَّثت على أن القُنُوت استمر في صلاة الفجر شهراً بعد الركوع ثم ترك خاصة بالنوازل، كالدعاء على العدو، لحديث أنس: «إنما قَنَتَ رسول الله ﷺ بعد الركوع شهراً، أراه كان بعث قوماً يُقال لهم القُرّاء، زُهاء سبعين رجلاً إلى قوم من المشركين دون أولئك، وكان بينهم وبين رسول الله ﷺ عهد، فَقَنَتَ رسول الله ﷺ شهراً يدعُو عليهم»[1].

فهذا نص صريح في أن القُنُوت الذي تُرك هو ما كان بعد الركوع، أما ما قبل الركوع فما زال العمل به.

قال الشافعي رحمه الله: إن القُنُوت مسنون في صلاة الصبح دائماً، وإن نزلت نازلة بالمسلمين قَنَتَ في جميع الصلوات، وتأوّل حديث أن النبي قَنَتَ شهراً ثم تركه، أي: ترك اللَّعن والدُّعاء على القبائل، أو تركه في الأربع دون الصُّبح[2]، بدليل ما رُوي عن أنس أنه قال: «ما زال رسول الله ﷺ يَقْنُت في الفجر حتى فارق الدنيا»[3]، وفي رواية: «قَنَتَ شهراً يدعو عليهم ثم تركه، فأما في الصُّبح فلم يزل يَقْنُت حتى فارق الدنيا»[4].

وفي البخاري ما رُوي عن عاصم أنه قال: «سألت أنس بن مالك عن القُنُوت، فقال: قد كان القُنُوت...»[5]، وفي ذلك إثبات مشرُوعيته في الجُملة، قال الزين بن المنير: أثبت البخاري بهذه الترجمة -باب القُنُوت قبل الركوع وبعده- مشرُوعية القُنُوت إشارة في الردّ على من رَوَى عنه أنه بدعة، ووجه الردّ عليه ثبوته من فعل النبي ﷺ، فهو مُرتفع عن درجة المباح[6].

---

(1) **صحيح البخاري**، كتاب العيدين، باب القُنُوت قبل الركوع وبعده، 3/ 143.
(2) **الأم**، للشافعي، 1/ 351. **وعون المعبود**، 7/ 197-200.
(3) **سنن الدارقطني**، باب صفة القُنُوت وبيان موضعه، رقم: 9-20، ج2/ 39-41، **ومسند** الإمام أحمد، 3/ 162.
(4) **السنن الكبرى**، البيهقي، كتاب الصلاة، باب الدليل على أنه لم يترك أصل القُنُوت في صلاة الصبح، 2/ 201.
(5) **صحيح البخاري**، كتاب العيدين، باب القُنُوت قبل الركوع وبعده، 3/ 143.
(6) **فتح الباري**، 3/ 143.

وفي الصحيح سُئل أنس أَقَنَتَ النبي ﷺ في الصبح؟ قال: نعم..[1].

وعن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قَنَتَ في الركعة الآخرة من الفجر[2].

وعن البراء بن عازب رضي الله عنه قال: كان النبي ﷺ يَقْنُت في صلاة الصبح[3]، وعن ابن عباس رضي الله عنه قال: كان رسول الله ﷺ يُعلِّمنا دعاء ندعو به في القُنُوت من صلاة الصبح[4].

قال القرطبي: والذي استقرّ عليه أمر رسول الله ﷺ في القُنُوت ما رواه الدارقطني بإسناد صحيح عن أنس أنه قال: «ما زال رسول الله ﷺ يَقْنُت في صلاة الغداة حتى فارق الدنيا»[5].

قال العراقي: قد صح القُنُوت عن أبي بكر، وعمر، وعلي، وابن عباس رضي الله عنهم وإذا تعارض الإثبات والنَّفي قدّم المُثبت[6].

وقال أبو يوسف -صاحب أبي حنيفة- إنْ صَلّى من لا يرى القُنُوت خلف من يَقْنُت، يَقْنُت ويتبع الإمام[7].

قال ابن تيمية: من اعتقد سُنّيّة القُنُوت مُتأولاً في ذلك له تأويله كسائر موارد الاجتهاد، ولهذا ينبغي للمأموم أن يتبع إمامه فيما يسوّغ فيه الاجتهاد،

---

(1) **صحيح البخاري**، كتاب العيدين، باب القُنُوت قبل الركوع وبعده، 3/ 143.
(2) المصدر السابق، كتاب التفسير، باب ما ليس لك من الأمر شيء، 9/ 293.
(3) **سنن الترمذي**، كتاب الصلاة، ما جاء في القُنُوت في صلاة الفجر، رقم: 401، ج2/ 231، و**سنن أبي داود**، كتاب الصلاة، باب القُنُوت في الصلوات، رقم: 1438، ج3/ 198.
(4) **السنن الكبرى**، البيهقي، كتاب الصلاة، باب دعاء القُنُوت، 2/ 210، و**بلوغ المرام من أدلة الأحكام**، باب صِفة الصلاة، رقم: 291، ج1/ 75.
(5) **سنن الدارقطني**، باب صفة القُنُوت وبيان موضعه، رقم: 11، ج2/ 39، والمفهم، 2/ 304.
(6) **نيل الأوطار**، 2/ 345.
(7) **الاستذكار**، 2/ 294، انظر: **بدائع الصنائع**، 1/ 274.

فإذا قَنَت قَنَت معه، وإن ترك القُنُوت لم يَقْنُت، لحديث أنس رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «إنما جعل الإمام لِيُؤتَمَّ به..، فإذا رَكَع فاركعوا، وإذا رفع فارفعوا..»[1]، وفي رواية: «فلا تختلفُوا عليه»[2]، ألا ترى أن الإمام لو قرأ في الأخيرتين بسورة مع فاتحة وطوّلهما على الأوليين لوجبت متابعته في ذلك. فأما مسابقة الإمام فإنها لا تجوز، فإذا قَنَت لم يكن للمأموم أن يُسابقه، فلا بُدّ من مُتابعته[3]، ولهذا كان عبد الله بن مسعود قد أنكر على عثمان التربيع بمِنى -أي عدم قصر الصَّلاة[4]- ثم إنه صَلَّى خلفه أربعاً، فقيل له في ذلك، فقال: الخلاف شر[5].

ويكون القُنُوت في الركعة الثانية من صلاة الصبح بعد القراءة وقبل الركوع، قال مالك: يَقْنُت في الصُّبح قبل الركوع، وقال أيضاً في القُنُوت في الصبح: كلّ ذلك واسع قبل الركوع وبعد الركوع، والذي آخذ به في خاصة نفسي قبل الركوع، ومن نسي القُنُوت فلا سهو عليه، وهو قول إسحاق، وابن أبي ليلى، وعمر بن عبد العزيز[6].

---

(1) **صحيح البخاري**، كتاب أبواب الأذان، باب إنما جعل الإمام ليؤتم به، 2/ 321.

(2) **الموطأ**، كتاب الصلاة، ما يفعل من رفع رأسه قبل الإمام، رقم: 204، ج2/ 81، **وسنن الدارمي**، كتاب الصلاة، باب فيمن يُصلي خلف الإمام والإمام جالس، رقم: 1256، ج1/ 294.

(3) **مجموع فتاوى ابن تيمية**، 23/ 115.

(4) «إنما صلى عثمان أربعاً لأنه أجمع على الإقامة بعد الحج»، وقيل: «لأنه اتخذها وطناً»، «وقال الزهري: لأنه اتخذ الأموال بالطائف، وأراد أن يُقيم بها». وكان من مذهب ابن عباس رضي الله عنه أن المسافر إذا قدم على أهل أو ماشية أَتَمَّ الصلاة، وقيل: «أتَمَّ الصلاة بمِنى من أجل الأعراب، لأنهم كثروا عامئذ، فصلى بالناس أربعاً، ليُعلّمهم أن الصلاة أربع»، بدليل ما رُوي أن أعرابياً ناداه في مِنى: يا أمير المؤمنين ما زلت أصليها منذ رأيتك عام أول ركعتين.. وقيل لأنه كان يرى أن القصر مُختصٌّ بمن كان شاخصاً سائراً، وأما من أقام في مكان في أثناء سفره فله حكم المقيم فيُتمّ.
سنن أبي داود، كتاب المناسك، باب الصلاة بمِنى، رقم: 1959-1962، ج4/ 84، **وفتح الباري**، 3/ 225، **وعون المعبود**، 4/ 84.

(5) **سنن أبو داود**، كتاب المناسك، باب الصلاة بمِنى، رقم: 1958، ج4/ 83.

(6) **المدونة**، 1/ 661، **والمفهم**، 2/ 302.

ورَوَى مالك أن الزُّبير بن العَوّام كان يَقْنُت في صلاة الفجر قبل أن يركع الركعة الأخيرة إذا قضى قراءته[1].

وعن عبد الرحمن بن أبزى عن أبيه قال: صَلَّيت خلف عمر بن الخطاب صلاة الصبح فسمعته يقول بعد القراءة قبل الركوع: اللهم..[2].

وثبت أن النبي ﷺ قَنَت في صلاة الفجر قبل الرُّكوع وبعده، إلا أن قُنُوته بعد الركوع كان يسيراً[3]، ففي الصحيح: «سُئل أنس بن مالك أقَنَت النبي ﷺ في الصبح؟ قال: نعم، فقيل له: أو قَنَت قبل الركوع؟ قال قنت بعد الركوع يسيراً»، وفي رواية: «قَنَتَ رسول الله ﷺ بعد الركوع شهراً»[4].

ورُوي عن عاصم أنه قال سألت أنس بن مالك عن القُنُوت، فقال: قد كان القُنُوت، قلت: قبل الركوع أو بعده؟ قال: قبله، قال: فإن فلاناً أخبرني عنك أنك قلت بعد الركوع، فقال: كذب، إنما قَنَت رسول الله ﷺ بعد الركوع شهراً...[5].

قال الباجي: فعلى ذلك فالقُنُوت عند مالك قبل الركوع أفضل، ومن جِهة المعنى أَولى لأنه سبب لإدراك صلاة المسبُوق، ويختص عند مالك بصلاة الصبح[6].

وأول من جعل القُنُوت قبل الركوع دائماً عثمان بن عفان، اجتهاداً منه حتى يدرك المسبوق الركعة[7].

---

(1) **الأم**، 7/ 624، **والموطأ**، رواية عبد الله بن مسلمة القعنبي، فقرة رقم: 232، ص205.
(2) **السنن الكبرى**، البيهقي، كتاب الصلاة، باب دعاء القُنُوت، 2/ 211.
(3) **صحيح البخاري**، كتاب العيدين، باب القُنُوت قبل الركوع وبعده، 3/ 143، **وسنن ابن ماجه**، كتاب إقامة الصلاة والسُّنَّة فيها، ما جاء في القُنُوت قبل الركوع وبعده، رقم: 1183، ج1/ 448.
(4) **صحيح البخاري**، كتاب العيدين، باب القُنُوت قبل الركوع وبعده، 3/ 143.
(5) المصدر السابق، 3/ 143.
(6) **المدونة**، 1/ 166، **والمنتقى**، 2/ 289.
(7) **فتح الباري**، 3/ 144.

قال ابن المُنذر: وروينا القُنُوت قبل الركوع عن عمر، وعلي، وابن مسعود، وابن عباس، وأبي موسى الأشعري، والبراء، وأنس، وعمر بن عبد العزيز، وبهذا قال مالك، وإسحاق[1].

وإذا نَسي القُنُوت قبل الركوع فإنه يَقْنُت بعد الرفع من الركوع، ولا يرجع له من الركوع إذا تذكّره، فإن رجع فسدت صلاته، لأنه رجع من فرض لمستحب[2].

وندب إسراره لأنه دعاء، وكل دعاء يندب إسراره، قال خليل: وقُنُوت سراً بصبح فقط، وقبل الركوع، وهو قول مالك كما قال ابن القاسم[3]، قال تعالى: ﴿ٱدْعُواْ رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً﴾[4]، أي سراً في النفس ليبعد عن الرِّياء[5]، وقال النبي ﷺ: «أيُّها الناسُ ارْبَعوا على أنفسكم[6]، إنكم ليس تدعون أصَمَّ ولا غائباً، إنكم تدعون سميعاً قريباً وهو معكم»، وفي رواية: «والذي تدعونه أقرب إلى أحدكم من عنق راحلة أحدكم»[7].

واختَلَف الفُقهاء فيما يَقْنُت به من الدعاء:

فقال الكوفيون ومالك: ليس في القُنُوت دعاء مُوقَّتٌ، ولكنهم يستحبون ألا يَقْنُت إلا بهذا الدعاء الآتي، ورُوي ذلك أيضاً عن بعض أهل الحديث أنه

---

(1) **نيل المرام شرح بلوغ المرام**، 2/ 45.

(2) **حاشية العدوي على الخرشي على مختصر خليل**، 1/ 283.

(3) **مختصر العلامة خليل**، ص30، و**المدونة**، 1/ 166، و**التفريع**، 1/ 244، و**المعونة**، 1/ 241.

(4) سورة الأعراف، من الآية: 55.

(5) **الجامع لأحكام القرآن**، 7/ 223.

(6) (ارْبَعوا..) بهمزة وصل، وبفتح الباء الموحدة، معناه ارفقوا بأنفسكم، واخفضوا أصواتكم، فإن رفع الصوت إنما يفعله الإنسان لبعد من يخاطبه ليسمعه، وأنتم تدعون الله تعالى وليس هو بأصم ولا غائب، بل هو سميع قريب، وهو معكم بالعلم والإحاطة. ينظر: **شرح صحيح مسلم** للنووي، 17/ 26.

(7) **صحيح مسلم**، كتاب الذكر والدعاء والتوبة، باب استحباب خفض الصوت بالذكر، 17/ 25.

يتعيّن قُنُوت أبي ابن كعب رضي الله عنه[1]:

اللهم إنا نسْتعينُك ونستغْفِرُك، ونُؤمِن بك، ونَخْنَعُ لك، ونَخْلَعُ ونَتْرُك من يكفرك، اللهم إياك نعبد، ولك نُصلي ونسجد، وإليك نَسْعَى ونَحْفِدُ، نَرْجُو رحمتك، ونخاف عذابك الجِدَّ، إن عذابك بالكافرين مُلْحَقٌ[2].

وفي البيهقي: «أن جبريل علّم النبي صلى الله عليه وسلم هذا القُنُوت: اللهم إنا نستعينك ونستغفرك..»[3].

وعن عبد الرحمن بن سويد الكاهلي قال: كأني أسمع عليا رضي الله عنه في الفجر حين يَقْنُت، وهو يقول: اللهم إنا نستعينك ونستغفرك..[4].

قال الشيخ العدوي -من فُقهاء المالكية: القُنُوت في ذاته مستحبّ، وكونه سراً مُستحبّ ثانٍ، وكونه بصبح مُستحبّ ثالث، وكونه قبل الركوع مُستحبّ رابع، وكونه بهذا اللفظ مُستحبّ خامس[5].

واستحبّ الشافعي القُنُوت بالدعاء المرويّ عن الحسن بن علي رضي الله عنهما

---

(1) **مختصر**، العلامة خليل، ص30. **والمفهم**، 2/ 302، **ونيل المرام شرح بلوغ المرام**، 2/ 47.

(2) **المدونة**، 1/ 166.

- نستعينك: أي نطلب منك الإعانة على تحصيل مصالح ديننا ودنيانا وآخرتنا.
- ونستغفرك: نطلب منك ستر ذنوبنا، وعدم مؤاخذتنا بها.
- ونؤمن بك: أي نصدق بوجوب وجودك وعظمتك وقدرتك ووحدانيتك...
- ونتوكل عليك: أي نفوّض أمورنا إليك.
- ونخنع: نخضع ونذل لك - ونخلع: نترك كلّ شاغل يشغل عنك.

اللهم إياك نعبد، ولك نُصلي ونسجد: أي لا نعبد إلا إياك، ولا نصلي ولا نسجد إلا لك، ولا نسعى إلا لحضرتك - نرجو رحمتك: أي بسبب أخذنا في أسباب طاعتك، والتضرّع لك، لأن الدعاء مفتاح الرحمة - ونخاف عذابك: أي لأنه لا يأمن مكر الله إلا القوم الخاسرون.

ونحفد: نجد ونسرع لرضاك - وعذابك الجد: الحق.

أقرب المسالك، 1/ 121.

(3) **السنن الكبرى**، كتاب الصلاة، باب دعاء القُنُوت، 2/ 210.

(4) المصدر السابق، باب الدليل على أنه لم يترك أصل القُنُوت في صلاة الصبح، 2/ 205.

(5) **حاشية العدوي على الخرشي على مختصر خليل**، 1/ 283.

الذي قال: علّمني النبي ﷺ كلمات أقولهّن في القُنُوت: اللهم اهْدِني فِيمَن هَدَيْتَ، وعافِنِي فيمن عافَيْت، وتَوَلّنِي فيمن تَوَلّيْتَ، وبارك لي فيما أَعْطَيْت، وقِني شَرَّ ما قَضَيْت، إنك تَقْضِي ولا يُقْضَى عليك، وإنه لا يَذِلُّ من وَالَيْت، ولا يَعِزُّ من عادَيْت، تباركت ربنا وتَعالَيْتَ[1].

قال القرطبي: وقد اختار بعض شيوخنا البغداديين الجمع بينهما، وهو قول إسحاق والحسن بن حيّ[2].

قال بعض مشايخ الحنفية: اتفق الصحابة على هذا الدعاء في القُنُوت: «اللهم إنا نستعينك...»، فالأوْلى أن يقرأه، ولو قرأ غيره جاز، ولو قرأ معه غيره كان حسناً، والأَولى أن يقرأ بعده ما علّمَ رسولُ الله ﷺ الحسنَ بن علي رضي الله عنهما في قُنُوته: «اللهم اهدنا...»[3].

---

(1) **سنن أبو داود**، كتاب الصلاة، باب القُنُوت في الوتر، رقم: 1422، ج3/ 187، و**سنن النسائي**، كتاب قِيام الليل وتطوع النهار، باب الدعاء في الوتر، 3/ 248.
اللهم اهدني: أي ثبتني على الهداية، أو زدني من أسباب الهداية إلى الوصول بأعلى مراتب النهاية فيمن هديت: أي في جملة من هديتهم، أو هديته من الأنبياء والأولياء.
- وعافني فيمن عافيت: المُعافاة هي دفع السوء، وتولّني فيمن تولّيت: أي تولّ أمري ولا تكلني إلى نفسي في جملة من تفضّلت عليهم
- وبارك لي: أي أكثر الخير لمنفعتي، فيما أعطيت: أي فيما أعطيت من العمر والمال والعلوم والأعمال.
- وقني: أي احفظني، شر ما قضيت: أو ما قدّرت لي من قضاء وقدر فسلّم لي العقل والدين.
- تَقضي: أي تقدر أو تحكم بكل ما أردت، ولا يُقضى عليك: فإنه لا معقّب لحكمك، ولا يجب عليك شيء.
- إنه: أي الشأن، لا يَذِل: لا يصير ذليلاً، من واليت: الموالاة ضد المعاداة.
- تباركت: تكاثر خيرك في الدارين، وتعاليت: ارتفعت عظمتك وظهر قهرك وقدرتك على من في الكونين.

عون المعبود، 3/ 187.

(2) **الاستذكار**، 2/ 295، و**المفهم**، 2/ 302.

(3) **بدائع الصنائع**، 1/ 273.

وأشار الشيخ ابن الصلاح أن من قرأ آية من القُرآن هي دُعاء أو شبيهة بالدعاء كآخر البقرة أجزأه[1].

- **مسألة التسبيح بالسبحة:**

لو تأمّلنا في القُرآن الكريم والسُّنَّة النبوية المُطهَّرة، لوجدنا أن الله عزّ وجلّ أمر الأُمة بالإكثار من الذِّكْر، فقال وهو أَصْدَقَ القائلين: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱذْكُرُوا۟ ٱللَّهَ ذِكْرًا كَثِيرًا وَسَبِّحُوهُ بُكْرَةً وَأَصِيلًا﴾[2]، ويقول النبي ﷺ: «من قال لا إله إلا الله وحده لا شريك له، له الملك وله الحمد، وهو على كلّ شيء قدير في يوم مائة مرة كانت له عدل عشر رِقاب، وكُتبت له مائة حسنة، ومُحيت عنه مائة سيِّئة، وكانت له حرزاً من الشيطان يومه ذلك حتى يمسي، ولم يأتِ أحد أفضل مما جاء به إلا أحد عمل أكثر من ذلك، ومن قال: سبحان الله وبحمده في يوم مائة مرة حُطّت خطاياه ولو كانت مثل زبد البحر»[3].

وقد وَرَدَ عن النبي ﷺ في تقييد بعض الأذكار بعدد معيّن أحاديث كثيرة، كما في الأذكار دبر الصلوات، وأذكار الصباح والمساء...[4].

من هنا جاءت الحاجة في وسيلة لعدّ الأذكار، فالأعداد الكثيرة من الصعب عدّها بأنامل اليد، فاختُرعت السِّبْحة التي تُعين الذاكر على العد بيسر وسهولة، إلا أنه كثر الجِدال هذه الأيام في عدّ الذِّكْر بالسبحة:

أعلى النَّموذج:

هل هو بدعة مُستحدثة يجب إنكارها، والتشنيع على فاعلها، وتقطيعها إرباً إرباً؟

---

(1) **نيل المرام شرح بلوغ المرام**، 2/ 47.

(2) سورة الأحزاب، الآيتان: 41-42.

(3) **صحيح مسلم**، كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب فضل التهليل والتسبيح، 17/ 17.

(4) انظر: المصدر السابق، و**صحيح البخاري**، كتاب أبواب الأذان، باب الذكر بعد الصلاة، 2/ 469.

أو جائز فهو من المسائل الاجتهادية التي لا ينبغي أن يكون فعلها سبباً للاضطراب أو التنازع، وما دام الاختلاف لا يتعلق بثوابت الدِّين فالأمر يسير إن شاء الله.

آراء العلماء:

● إن السبحة بدعة لأنها لم تكن على عهد رسول الله ﷺ، فعن عبد الله ابن عمرو رضي الله عنهما قال: «رأيت النبي ﷺ يعقد التسبيح بيديه»[1]، قال ابن قدامة: «بيمينه»[2].

ففي الحديث مشروعية عقد التسبيح بالأنامل، وعلّل ذلك رسول الله ﷺ في حديث يُسَيْرَة بنت ياسر أن النبي ﷺ قال: «يا معشر النساء اعقدن بالأنامل، فإنهن مسؤولات مُستنطقات»[3].

يعني أنهن يشهدن بذلك، فكان عقدهن بالتسبيح من هذه الحيثية أَولى من السبحة والحصى[4].

● وقال المجيزون للسبحة: ليس في الإسلام وسيلة معيّنة أمرنا باتباعها في عدّ الأذكار حتى لا يجوز غيرها، فالأمر متروك لعرف الناس وعاداتهم في ضبط أمورهم وحصرها، والإسلام لا يمنع من ذلك إلا ما تعارض مع ما جاء به، والمأثور أن النبي ﷺ عقد التسبيح بيديه، وأرشد الصحابة إلى الاستعانة بالأنامل عند ذلك.

غير أن الأمر بالعدّ بالأصابع ليس على سبيل الحصر، بحيث يمنع العدّ بغيرها، صحيح أن العدّ بالأصابع فيه اقتداء بالنبي ﷺ، لكنه هو نفسه ﷺ لم يمنع العدّ بغيرها، بل أقَرّه، وإقراره ﷺ من أدلّة المشروعية:

(1) **سنن الترمذي**، كتاب الدعاء، باب ما جاء في عقد التسبيح باليد، رقم: 3486، ج9/ 5.
(2) **سنن أبي داود**، كتاب الصلاة، باب التسبيح بالحصى، رقم: 1499، ج3/ 233.
(3) **سنن الترمذي**، كتاب الدعاء، باب ما جاء في عقد التسبيح باليد، رقم: 3486، ج9/ 5.
(4) **نيل الأوطار**، 2/ 316، المدخل، 2/ 218.

ففي حديث سعد بن أبي وقاص ﷺ أنه دَخَل مع رسول الله ﷺ على امرأة وبين يديها نوًى -أو قال: حصى- تُسَبِّح به[1].

وحديث صفية ﷺ قالت: «دَخَل عليَّ رسول الله ﷺ وبين يدي أربعة آلاف نواة أسبِّح بها»[2].

قال الشوكاني: هذان الحديثان يدلان على جواز عد التسبيح بالنوى والحصى، وكذا بالسبحة لعدم الفارق لتقريره ﷺ للمرأتين على ذلك، وعدم إنكاره عليهن، والإرشاد إلى ما هو أفضل لا ينافي الجواز[3].

وقال القاري: هذا الحديث أصل صحيح لتجويز السبحة بتقريره ﷺ، إذ لا فرق بين المنظومة والمنثورة فيما يُعَدُّ به، فإنه في معناها، ولا يُعتدّ بقول من عدّها بدعة[4].

قال ابن الجوزي -الشافعي: إن السبحة مستحبة، لما في حديث صفية أنها كانت تسبّح بنوى أو حصى، وقد أقرّها ﷺ على فعلها، والسبحة في معناها إذ لا يختلف الغرض عن كونها منظومة أو منثورة، فلا تزيد السبحة على مضمون هذا الحديث إلا بضم النوى ونحوه في خيط، ومثل هذا لا يظهر تأثيره في المنع[5].

وقال ابن عابدين -الحنفي: لا بأس باتخاذ السبحة لغير رياء، ودليل الجواز ما رواه أبو داود[6]، والترمذي[7]، والحاكم، وقال صحيح

---

(1) **سنن الترمذي**، كتاب الدعاء، باب في دعاء النبي ﷺ وتعوّذه في دبر كل صلاة، رقم: 3568، ج9/ 80.

(2) المصدر السابق، رقم: 3554، ج9/ 67، و**نيل الأوطار**، أبواب صفة الصلاة، باب جواز عقد التسبيح باليد وعده بالنوى ونحوه، 2/ 316.

(3) **نيل الأوطار**، 2/ 316.

(4) **عون المعبود**، 3/ 232.

(5) **انظر الفتوحات الربانية على الأذكار النووية**، 1/ 251.

(6) **سنن أبي داود**، كتاب الصلاة، باب التسبيح بالحصى، رقم: 7941، ج3/ 232.

(7) انظر هامش: 1.

الإسناد[1]، عن سعد بن أبي وقاص...[2] السابق ذكره.

إلى جانب إقرار النبي ﷺ لهذا العمل وعدم الإنكار عليه، اتخذ عدد من الصحابة والسلف الصالح النوى والحصى وسيلة لضبط العدد في التسبيح، ولم يثبت إنكار عليهم:

- روى أبو داود بسنده عن أبي هريرة رضي الله عنه أنه كان له كيس فيه حصى أو نوى.. وهو يسبّح بها[3].
- وروى الإمام أحمد أن أبا الدرداء رضي الله عنه كان له نوى من نوى العجوة في كيس، فإذا صلّى الغداة -الصبح- أخرجهن واحدة واحدة يسبّح بهن[4].
- وأخرج ابن أبي شيبة أن سعد بن أبي وقاص كان يسبّح بالحصى أو النوى، وأن أبا سعيد الخدري كان يسبّح أيضاً بالحصى[5].

وقال السيوطي: ولم يُنقل عن أحد من السلف ولا من الخلف المنع من جواز عد الذِّكْر بالسبحة، بل كان أكثرهم يعدّونه بها، ولا يرون ذلك مكروهاً[6].

قال ابن تيمية: عد التسبيح بالأصابع سُنَّة، وأما عدّه بالنوى والحصى ونحو ذلك فحسن، وكان من الصحابة رضي الله عنهم من يفعل ذلك، وقد رأى النبي ﷺ أم المؤمنين تسبّح بالحصى، وأقَرّها على ذلك، وروي أن أبا هريرة كان يسبّح به.

وأما التسبيح مما يجعل في نظام من الخرز ونحوه إذا أحسنت فيه النية فهو حسن غير مكروه، وأما اتخاذه من غير حاجة، أو إظهاره للناس مثل

(1) **المستدرك** للحاكم، باب التسبيح بالحصى، 1/ 547.
(2) **حاشية ابن عابدين**، الحنفي، 1/ 457.
(3) انظر: **سنن أبي داود**، كتاب النكاح، باب ما يكره من ذِكْر الرجل ما يكون من إصابته أهله، رقم: 2174، ج4/ 266.
(4) **مسند الإمام أحمد**، باب الزهد، ص141.
(5) **مصنف ابن أبي شيبة**، فصل في عقد التسبيح وعدد الحصى، 2/ 160.
(6) **تحفة الأحوذي**، 9/ 5.

تعليقه، أو جعله كالسِّوار في اليَد، أو نحو ذلك، فهو إما رِياء، أو مَظنة المُراءاة، فهو حرام أو مكروه، فإن مُراءاة الناس في العبادات من أعظم الذنوب.

وسئل -أي ابن تيمية- إذا قرأ الإنسان القرآن، ويعدّ في الصلاة بسبحة، هل تبطل صلاته أم لا؟ فأجاب: إن كان المُراد بهذا السؤال أن يعدّ الآيات، أو يعدّ تكرار السورة الواحدة، مثل قوله: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ بالسبحة فهذا لا بأس به(1).

وخلاصة قول المجيزين: بأنه لو لم يَرِد في السُّنَّة شيء يدل على مشروعية السبحة فليس للعدّ بها علاقة بالبدعة، لأن الذاكر يتعبّد بالذِّكْر لا بالْعَدِّ، فهي وسيلة يستعان بها على عبادة مشروعة، وليست طريقة العدّ عبادة مقصودة لذاتها، كالاستعانة بالطائرة والسيارة على الوصول إلى مكة لأداء فريضة الحج والعمرة، فالطائرة والسيارة وسيلة وليست عبادة، وكمكبّر الصوت في المساجد، فهو وسيلة لرفع الصوت في الأذان، ورفع الصوت مشروع، واستعمال المكبّرات البصرية في رؤية الهلال.

من هنا ندرك أن السبحة في حقيقتها ليست مقصداً، وإنما هي وسيلة تعين العابد على ذكر مولاه، تجعل الجوارح في ذِكر دائم، تعين الذَّاكر على الخشوع واستحضار القلب في الذِّكْر حتى يصل الذاكر إلى الأنس بالله، لأن بعض الذِّكْر المعدود الذي جاءت به السُّنَّة الشريفة لا ينحصر بالأنامل غالباً، ولو أمكن حصره لكان الاشتغال بالحصر مُذهباً للخُشُوع.

وقال الإمام الشاطبي: إن الوسائل من حيث هي وسائل غير مقصودة لأنفسها، وإنما هي تبع للمقاصد بحيث لو سقطت المقاصد سقطت الوسائل(2).

---

(1) **مجموع فتاوى ابن تيمية**، 22/ 506-625.

(2) **الموافقات**، 2/ 212.

- **مسألة جلسة الاستراحة:**

المقصود بها: أن يجلس المصلي بعد السجدة الثانية التي لا يعقبها تشهد جلسة خفيفة قبل القيام إلى الركعة الثانية والرابعة.

وقد اختلف العلماء في ذلك:

قال الشافعي: فإذا استوى قاعداً نهض، وقال: يقوم من السجدة ولا يجلس، فالمسألة عند الشافعية على قولين: يجلس، والثاني: لا يجلس.

وقال أبو إسحاق: إن كان ضعيفاً جلس لأنه يحتاج إلى الاستراحة، وإن كان قوياً لم يجلس، وحمل القولين على هذين الحالين[1].

وقد استحبها الإمام أحمد في إحدى الروايتين[2]، لحديث مالك بن الحُوَيْرِث في الصحيح أنه رأى النبي ﷺ، فإذا كان في وِتْرٍ من صلاته لم يَنْهضْ حتى يستوي قاعداً[3].

وذهب عبد الله بن مسعود، وابن عمر، وابن عباس، ومالك، وأبو حنيفة[4]، وأحمد في الرواية الأُخرى[5]: إلى أن المصلي إذا نهض قائماً من السجود ينهض على صدور قدميه ولا يجلس جلسة الاستراحة.

قال الإمام مالك: وإذا نهض من بعد السجدتين من الركعة الأُولى فلا يرجع جالساً، لكن ينهض كما هو القيام[6].

---

(1) **المجموع**، 3/ 419.

(2) **الكافي في فقه الإمام أحمد بن حنبل**، 1/ 178.

(3) **صحيح البخاري**، كتاب الصلاة، باب من استوى قاعداً في وتر من صلاته ثم نهض، 2/ 446.

(4) نص الأحناف: ثم ينهض على صدور قدميه، ولا يقعد إذا قام من الأُولى إلى الثانية، ومن الثالثة إلى الرابعة. **بدائع الصنائع**، 1/ 211.

(5) **الكافي في فقه الإمام أحمد بن حنبل**، 1/ 178.

(6) **المدونة**، 1/ 124.

لحديث أبي حميد الساعدي في وصف صلاة النبي ﷺ: «...ثم كبّر فسجد، ثم كبّر فقام ولم يَتَوَرَّك»[1].

ولما روى وائل بن حجر في صفة صلاة النبي ﷺ بلفظ: «كان إذا رفع رأسه من السجدتين استوى قائماً بتكبيرة»[2].

وأن رسول الله ﷺ لم يأمر لمن أَساء وأَسرع في صلاته أن يجلس للاستراحة، بل أمره بالقيام بعد السجود مباشرة: «ثم اسجد حتى تطمئن ساجداً، ثم ارفع حتى تستوي قائماً»[3]، ولو كانت مقصودة لشرع لها ذِكْر مخصوص.

وروى ابن أبي شيبة أن عمر، وعلياً، وعبد الله بن مسعود، وعبد الله ابن عمر، وعبد الله بن الزبير رضي الله عنهم كانوا ينهضون على صدور أقدامهم[4].

وحديث النعمان بن أبي عياش: «أدركت غير واحد من أصحاب رسول الله ﷺ، فكان إذا رفع رأسه من السجدة في أول ركعة وفي الثالثة قام كما هو ولم يجلس»[5].

قال عبد الرحمن بن يزيد: رمقت عبد الله بن مسعود في الصلاة، فرأيته ينهض ولا يجلس، قال: ينهض على صدور قدميه في الركعة الأُولى والثالثة[6].

---

(1) **سنن أبو داود**، كتاب الصلاة، باب افتتاح الصلاة، رقم: 729، ج2/ 119. لم يَتَوَرَّك: أي لم يجلس متورّكاً مثل تورّكه بين السجدتين، متورّكاً: أي مفضياً بوركه اليسرى إلى الأرض غير قاعد على رجليه. **عون المعبود**، 2/ 112.

(2) **سبل السلام شرح بلوغ المرام**، 1/ 217.

(3) **السنن الكبرى**، كتاب الصلاة، جماع أبواب أقل ما يجزي من عمل الصلاة وأكثره، 2/ 372، **فتح الباري**، 2/ 422.

(4) **مصنف ابن أبي شيبة**، كتاب الصلاة، من كان ينهض على صدور قدميه، 1/ 431.

(5) **سبل السلام شرح بلوغ المرام**، 1/ 217.

(6) **المعجم الكبير**، رقم: 9372، ج9/ 266. وفي **مجمع الزوائد**: ورجاله رجال الصحيح، 2/ 139.

وحملوا حديث مالك بن الحويرث أن النبي ﷺ جلس للاستراحة على حالة العذر عندما ثقل جسمه، كما قال ﷺ: «لا تبادروني بركوع ولا بسجود.. إني قد بَدَّنْتُ»[1].

فدلّ على أنه كان يفعلها لهذا السبب، فلا يشرع إلا في حق من اتفق له نحو ذلك، وبذلك يكون فعلها جائزاً لكل من قام به عذر للضرورة، وليست سُنَّة من سُنن الصلاة[2].

قال ابن تيمية: قد ثبت في الصحيح أن النبي ﷺ جلسها، لكن تردّد العُلماء هل فعل ذلك من كِبر السن للحاجة، أو فعل ذلك لأنه من سُنّة الصلاة؟

ومن فعلها لم ينكر عليه، ومثل هذه المسائل هي من مسائل الاجتهاد، وإذا كان الإمام لا يرى جلسة الاستراحة والمأموم يعمل بها، فالأَوْلى للمأموم أن يتابع الإمام ولا يجلس للاستراحة، لأن متابعة الإمام أَولى من التخلّف لفعل مستحب[3]، أي أن مُتابعة الإمام مُتفق عليها، وجلسة الاستراحة مختلف فيها.

- **مسألة الجريدة:**

هل وضع الجريدة على قبر الميت له أصل في الشَّرع، أم هو بدعة؟

ذهب بعض العلماء إلى منع ذلك، وأن الحديث الوارد في ذلك هو خُصُوصية لذلك الرجل، أو لأن ذلك خاصّ ببركة يده الشريفة ﷺ، أو لأنه

---

(1) **سنن أبي داود**، كتاب الصلاة، باب ما يؤمر به المأموم من اتباع الإمام، رقم: 6150، ج2/ 46. بدنت: يروى على وجهين:
أحدهما: بتشديد الدال بدَّنْت معناه كبر السن. والوجه الآخر: بدُنت مضمومة الدال غير مشدّدة، ومعناه زيادة الجسم واحتمال اللحم، وكلّ واحد من كبر السن واحتمال اللحم يثقل البدن ويثبط عن الحركة، وروت عائشة رضي الله عنها أن رسول الله ﷺ لما طعن في السن احتمل بدنه اللحم، **عون المعبود**، 2/ 46.

(2) **فتح الباري**، 2/ 446، **الجوهر النقي على السنن الكبرى**، 2/ 125.

(3) **مجموع فتاوى ابن تيمية**، 22/ 451.

علّل غرزهما على القبر بأمر مغيّب وهو قوله: «ليُعذّبان»[1]، في الحديث الآتي ذكره.

وقال آخرون:

يستحب فعل الجريدة على قبر الميت لفعله ﷺ، ولاستفادة الميت كما قال النبي ﷺ، فعن عبد الله بن عباس رضي الله عنهما قال: «مرَّ النبي ﷺ بقبرين، فقال: إنهما ليُعَذَّبان، وما يعذّبان في كبير، أما أحدهما فكان لا يَسْتتر من بوله، وأما الآخر فكان يمشي بالنميمة، ثم أخذ جريدة رطبة فشَقَّها نصفين، فَغَرَز في كلّ قبر واحدة، قالوا: يا رسول الله لم فعلت هذا؟ قال: لعلَّه يُخَفَّف عنهما ما لم يَيْبسا»[2].

أي أنه يسبح ما دام رطباً، فيحصل التخفيف ببركة التسبيح، وعلى هذا فيطّرد كلّ ما فيه رطوبة من الأشجار وغيرها، وكذلك فيما فيه بركة كالذكر وتلاوة القُرآن من باب أَولى، وإنما خصّ الجريد بذلك لأنه بطئ الجفاف[3].

قال النووي: يسبّحان ما داما رطبين، وليس لليابس تسبيح، وهذا مذهب أكثر المُفسرين في قوله تعالى: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ﴾[4]، ولهذا استحب العُلماء قراءة القُرآن عند القبر لهذا الحديث، لأنه إذا كان يرجى التخفيف بتسبيح الجريدة فتلاوة القُرآن أوْلى، وقال القرطبي: فكيف بقراءة الرجل المُؤمن القرآن[5].

وقال المُجيزون أيضاً: عدم فعل الصحابة يدلّ على عدم وجوبها، وفعل واحد يدلّ على الجواز، وفي البخاري: باب الجريدة على القبر، وأوصى بُرَيْدَة الأَسْلَمِيُّ أن يجعل في قبره جريدتان -أي على قبره- ورأى ابن عمر رضي الله عنهما

(1) انظر: **فتح الباري**، 1/ 332، ج3/ 467.
(2) **صحيح البخاري**، كتاب الوضوء، باب ما جاء في غسل البول، 1/ 334.
(3) **فتح الباري**، 1/ 331.
(4) الإسراء، من الآية: 44.
(5) **شرح صحيح مسلم للنووي**، 3/ 202، و**الجامع لأحكام القرآن**، 10/ 267.

فُسْطاطاً على قبر عبد الرحمن فقال: انْزَعْه يا غُلام فإنما يُظِلُّه عمله[1].

قال ابن المرابط وغيره: يحتمل أن يكون بريدة أمر أن يغرزا في ظاهر القبر اقتداء بالنبي ﷺ في وضعه الجريدتين، وأن بريدة حمل الحديث على عمومه ولم يره خاصاً بذينك الرجلين.

قال ابن حجر: والذي يظهر من تصرّفه -أي الصحابي بريدة في أمره بوضع الجريدة- ترجيح الوضع، ويجاب عن أثر ابن عمر رضي الله عنهما بأن ضرب الفسطاط على القبر لم يرد فيه ما ينتفع به الميت، بخلاف الجريدة لأن مشروعيتها ثبتت بفعله ﷺ[2].

وقال ابن حجر الهيثمي -أحد فقهاء الشافعية: ويسنّ وضع جريدة خضراء على القبر للاتباع، وسنده صحيح[3].

ونصّ الحنابلة: ويسنّ ما يخفّف عنه.. ولو بجعل جريدة رطبة في القبر للخبر[4].

قال ابن تيمية في غرس الجريدة على القبر: إن الشجر والنبات يسبّح ما دام أخضر، فإذا يبس انقطع تسبيحه، والتسبيح والعبادة عند القبر مما يوجب تخفيف العذاب[5].

وقال المجيزون: أما قولهم -بأنه بدعة- فغير صحيح، وكيف يكون بدعة وقد فعله النبي ﷺ.

وقولهم -بأنه خصوصية- يحتاج إلى دليل، لأن الأصل عدم الخصوصية، فكلّ فعل فعله النبي ﷺ يُحمل على العموم حتى يدلّ دليل على الخصوص كما قال علماء الأصول[6].

(1) **صحيح البخاري**، كتاب الجنائز، باب الجريدة على القبر، 3/ 465.
(2) **فتح الباري**، 3/ 466.
(3) **تحفة المحتاج في شرح المنهاج**، 3/ 50.
(4) **الفروع لابن مفلح**، 2/ 306.
(5) **كتاب الاختيارات العلمية لابن تيمية**، كتاب الجنائز، ص54.
(6) انظر: **أصول الفقه الإسلامي**، ص339.

وكونه أطلعه الله على تعذيب هذين القبرين لا يدلّ على الخصوصية، لأن سائر القبور إما منعّمة، وإما معذّبة.

فإن كانت منعّمة ليس ذلك بمانع من الدعاء والاستغفار لها، وإن كانت معذّبة فلعلّه يخفّف عنهما.

قال الحافظ ابن حجر: لا يلزم من كوننا لا نعلم: أيعذّب أم لا؟ ألّا نتسبّب له في أمر يخفّف عنه العذاب أن لو عذّب، كما لا يمنع كوننا لا ندري أرحم أم لا، أن لا ندعو له بالرحمة. وليس في السياق ما يقطع بأنه باشر الوضع بيده الكريمة، بل يحتمل أن يكون أمر به، وقد تأسّى بريدة الصحابي بذلك، فأوصى أن يوضع على قبره جريدتان[1].

وإذا لم ينقل عن الصحابة أنهم أمروا بذلك، فكذلك لم ينقل عنهم النهي عنه، ويكفي بأنه فعله ﷺ، وأوصى به بريدة من غير نكير من الصحابة والتابعين، وقد يكون ذلك إجماعاً سكوتياً منهم على السنية والجواز، ومن حفظ حجّة على من لم يحفظ.

وعلى افتراض أنه لم ينقل عن أحد من الصحابة، فلا يجوز لنا العدول عن فعل رسول الله ﷺ إلى قول أحد، إذ الحُجّة فيما قاله ﷺ، أو فعله، أو أَقَرّ عليه، فتعبد الله بما صحّ ووصل إلينا، لا بما هو مسكوت عنه.

قال النووي: اختلف العُلماء هل تسبيح الجريدة حقيقة..؟

والمُحقِّقون على أنه يسبّح حقيقة، وقد أخبر الله تعالى: ﴿وَإِنَّ مِنَ ٱلْحِجَارَةِ لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ ٱلْأَنْهَٰرُ ۚ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَشَّقَّقُ فَيَخْرُجُ مِنْهُ ٱلْمَآءُ ۚ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ ٱللَّهِ ۗ﴾[2]، وإذا كان العقل لا يحيل جعل التميز فيها وجاء النص به، وجب المصير إليه[3].

(1) **فتح الباري**، 1/ 332.
(2) سورة البقرة، من الآية: 74.
(3) **شرح صحيح مسلم** للنووي، 3/ 202.

الخاتمة:

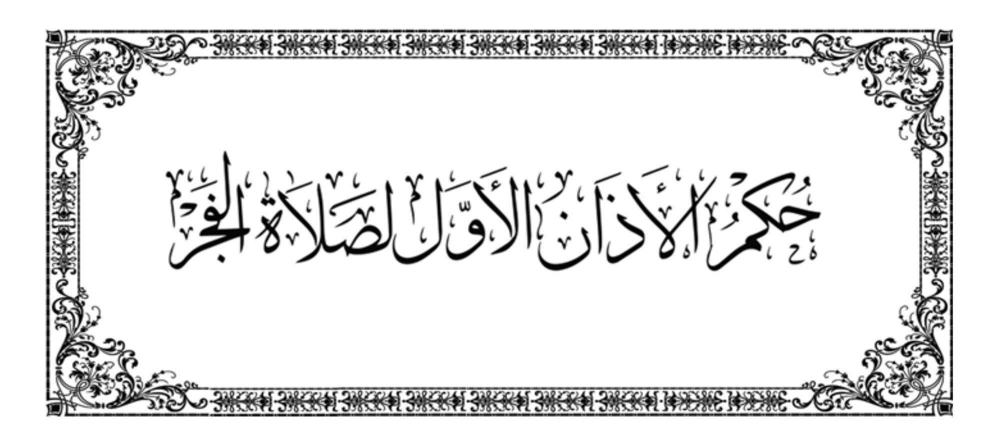
- الردّ إلى كتاب الله، وإلى سُنَّة رسوله ﷺ عند ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾[1].
- اختلاف العُلماء رحمة من الله تعالى، لأنه لو كان قولاً واحداً لعاش الناس في ضيق كما قال عمر بن عبد العزيز[2].
- عدم الغلو، والاعتداد بأقوال المُخالفين في المسائل الاجتهادية.
- الجهل والتعصّب والهَوى من أهم أسباب التفرّق والتشتّت.
- إنّ مسائل الخِلاف بين العُلماء لا يُعَدّ الخلاف فيها من باب المنكر الذي تجب مُقاومته والتشنيع على القائل به.
- احترام العُلماء وتوقيرهم مهما كانت وِجْهة نظرهم، فالكلّ على هدى، والكلّ على حق، والكلّ يريد الله، كما قال الإمام مالك.
- الرفق في الدعوة إلى الله سبحانه وتعالى، قال رسول الله ﷺ: «إن الله تبارك وتعالى رفيق يُحِبُّ الرِّفق ويَرْضى به ويُعين عليه ما لا يُعين على العنف»[3].

---

(1) سورة النساء، من الآية: 59.

(2) **جامع بيان العلم وفضله**، 2/ 80.

(3) **الموطأ**، كتاب الجامع، باب ما يُؤمر به من العمل في السفر، رقم: 1779، ج9/ 472.



أ.د. عبد الحميد عبد الله الهرامة
كلية الدعوة الإسلامية . طرابلس . ليبيا

يتردّد سؤال هذه الأيام حول ما جدَّ على البلاد من أذان قبل صلاة الفجر بما يقرُب من نصف ساعة: **فهل له من سَنَد في السُّنَّة الصحيحة فنعمّمه؟ أو هو من مسائل الخِلاف العقيم فنتحاشى الجدل في نقاشه؟ أو من مسائل النظر فنبحثها ونطلب وجه الصَّواب فيها؟**[*].

وبعد البحث في الآثار الواردة في هذا الأمر تَبيَّن أن عُمدة القائلين باستحباب الأذان الأول قبل طلوع الفجر -فيما نعلم- هو ما وَرَدَ في حديث رسول الله ﷺ «**إن بلالاً يؤذّن بليل فكلوا واشربوا حتى ينادي ابنُ أم مكتوم**»[1].

والظاهر من قوله عليه الصلاة والسلام «**كلوا واشربوا**» أن ذلك خاص بشهر رمضان، فالأمر يتعلّق بصيام جماعي لا يتحقّق إلا في هذا الشهر، ولا ينسحب على العام بكامله، ودليله استئذانُ ابن أم مكتوم أن يُصلي في بيته

(*) استعنت في رجوعي إلى **صحيح البخاري** بكتاب **المختصر النصيح في تهذيب الجامع الصحيح** للمهلب ابن أبي صفرة، وذلك لجمعه الأحاديث المتقاربة المعنى وعلو روايته، وخفة حمله، فمن لا يجده يُمكنه الرّجوع إلى الطبعة المشهورة من البخاري للوثوق فيما يجده من النصوص.

(1) حديث متفق عليه.

لبعده عن المسجد واعتذاره عن الحضور بقوله: «**يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنِّي رَجُلٌ ضَرِيرُ الْبَصَرِ شَاسِعُ الدَّارِ وَلِي قَائِدٌ لاَ يُلاَئِمُنِي فَهَلْ لِي رُخْصَةٌ أَنْ أُصَلِّيَ فِي بَيْتِي؟ قَالَ: (هَلْ تَسْمَعُ النِّدَاءَ؟) قَالَ: نَعَمْ، قَالَ: (لاَ أَجِدُ لَكَ رُخْصَةً)**»[1]. فالرجل كفيف يسمع النداء فيأتي على بُعد داره وكثرة المصاعب في طريقه في سائر العام، فهل نتوقع أن يكون هو المنادي في العام كله؟ أما في رمضان فيبدو أنه كان يعتكف في المسجد، ومن الإشارات المُحتملة لذلك ما وَرَدَ في البخاري عن أم المؤمنين حفصة من قولها: «**إن رسول الله كان إذا اعتكف المُؤذّن للصبح وبدا الصبح صلّى ركعتين خفيفتين قبل أن تُقام الصلاة**»[2]، ومنها أن جماعة من الصحابة يُوقظونه بقولهم: (**أصبحت أصبحت**)[3]، فيُؤذّن لصلاة الصبح في رمضان وليس في كلّ العام، إذ لا يتأتّى أن يذهب الجماعة إليه في بيته البعيد عن المسجد لإخباره بأن الصبح قد حان ثم يحتاج إلى قائد يأخذه إلى المسجد، فلو جاؤوا إليه لكفاه أحدهم هذه المُهمة، ولا يبقى إذن إلا أنه يقيم في المسجد خلال شهر رمضان.

وفي رواية أُخرى قال ابن أم مكتوم: «**إِنَّ بَيْنِي وَبَيْنَ الْمَسْجِدِ نَخْلاً وَشَجَراً وَلاَ أَقْدِرُ عَلَى قَائِدٍ كُلَّ سَاعَةٍ أَيَسَعُنِي أَنْ أُصَلِّيَ فِي بَيْتِي؟ قَالَ: (أَتَسْمَعُ الْإِقَامَةَ؟) قَالَ: نَعَمْ، قَالَ (فَأْتِهَا)**»[4]. فكيف لرجل كفيف يعتذر بمجموع هذه الأعذار وأهمها بُعْدُ بيته عن المسجد أن يكون مُؤذّناً راتباً في هذا المسجد كل العام؟ ثم هو يسمع الإقامة ولا يُؤدّيها. إن هذا ليُؤكد أن ذلك الحديث العُمدة في هذا الباب خاصٌ بأذان ابن أم مكتوم بعد بلال في شهر الصوم لا غير.

---

(1) **سُنَن أبي داود** (552) ابن ماجه (792)، وصحّحه الألباني في **صحيح أبي داود**.

(2) **المختصر النصيح**، مصدر سابق، ص95.

(3) **صحيح البخاري**، كتاب الأذان، ص592.

(4) رواه أحمد (24/ 245) وصحّحه محقّقو **المسند**، وصحّحه الألباني في **صحيح الترغيب والترهيب**، (1/ 103).

هل كان للرسول مُؤذّن واحد راتب في مسجده؟

كثرت الأدلّة على أنه ليس في مسجد رسول الله ﷺ إلا مُؤذّن راتبٌ واحد هو بلال بن رباح، وأن ابن أُم مكتوم ينوب عنه في غيبته أو في صبح أيام رمضان الكريم، ويُؤيد ذلك ما جاء في البخاري من قول ابن الماجشون: «**كان للرسول مُؤذنٌ واحد**»[1]، **يعني بِلالاً في مسجده بالمدينة، قال ابن حجر**: «**فإن بِلالاً كان في أول ما شرع الأذان يُؤذّن وحده ولا يُؤذّن للصبح حتى يطلع الفجر**»[2]، بل كان هذا المُؤذّن الواحد حتى في صلاة الجمعة على عهد رسول الله ﷺ وخِلافة أبي بكر وعمر فقد جاء في البخاري بسنده «عن الزّهري قال: سمعت السائب بن يزيد يقول: «**إن الأذان يوم الجمعة كان أوله حين يجلس الإمام يوم الجُمعة على المنبر في عهد رسول الله ﷺ وأبي بكر وعمر**»[3]، يقصد أن ثانيه هو الإقامة التي تسمّى أذاناً ونداءً أيضاً.

ولكن، هل كان ابن الماجشون يقصد بقوله: «**ليس للنبي إلا مُؤذّن واحد**» **كلّ الصَّلوات أو صلاة يوم الجمعة فقط؟ إن احتمال إرادة صلاة الجمعة قويٌّ، يُؤيّده مجيء الخبر في سياق الأذان يوم الجمعة، ولكنه يُحتمل أن يكون عاماً في كلّ الأوقات. فعندما أمر الرسول ﷺ بِلالاً أن يُؤذن أول مرة لم يأمر غيره بتكرار ما فعل في الصبح أو غيره، كما يتضح من كتب السيرة والسُّنَّة**»[4]. وعلى هذا النحو حمل ابن حجر رواية عروة عن امرأة من بني النجار قالت: «**كان بِلال يجلس على بيتي وهو أعلى بيت في المدينة، فإذا رأى الفجر تمطأ ثم أذّن**» قال ابن حجر: أخرجه أبو داود وإسناده حسن، وأضاف: «ورواية حميد عن أنس أن سائلاً سأل عن وقت الصلاة، فأمر رسول الله ﷺ بِلالاً فأذّن حين طلع الفجر»[5].

---

(1) **المختصر النصيح**، ص123.

(2) **فتح الباري شرح صدر البخاري**، لابن حجر، دار الريان للتراث، 1407-1986، كتاب الأذان، ص578.

(3) المصدر نفسه.

(4) انظر: **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، مصدر سابق، كتاب الأذان، ص578.

(5) قال ابن حجر: «الحديث أخرجه النسائي وإسناده صحيح»، **فتح الباري**، كتاب الأذان.

توصية الرسول ﷺ بالمؤذّن الواحد:

وقد أَوصى رسول الله ﷺ جَماعة من المُسلمين بكيفية الأذان والصلاة إذا رجعوا إلى بلدهم، وذكر لهم أوقات جميع الصَّلوات، فلم يأمرهم بأذانين للصُّبح وجعل مُؤذّنهم واحداً، فقد جاء في صحيح البخاري عن مالك بن الحويرث حديث آخره: «**فليُصلّوا صلاة كذا في حين كذا وصلاة كذا في حين كذا، وإذا حضرت الصلاة فليُؤذّن لكم أحدكم، ثم ليؤمّكم أكبركم**»[1]، فلو كان المطلوب في صلاة الفجر أذانين أو مُؤذّنين لنبّه الرسول ﷺ إلى ذلك، وبخاصة وهو يقف عند موعد كلّ صلاة على حِدة.

صاحب الأذان ودلالة حركاته:

ويدلّ على انفراد المُؤذن الراتب غالباً بوظيفته إطلاق صِفة صاحب الأذان عليه، فقد جاء في الصحيح «**قال البخاري: كان ابن عيينة يقول: هو صاحب الأذان**»[2]. والحديث عن الأذان في البخاري يتتبّع كيفية جعل بلال إصبعيه في أذنيه وتتبّع حركة فاه هنا وهاهنا بالأذان[3]. ففي المعجم الصغير للطبراني: «**قال حدثنا عبد الرحمن بن سعد بن عمار بن سعد القرظ، مُؤذّن رسول الله -ﷺ- حدثني أبي عن جدي عن أبيه سعد أن النبي -ﷺ-: أمر بِلالاً أن يُدْخِل يديه في أذنيه إذا أذن وقال: «إنه أرفع لصوتك»**». فلو كان ثمة مُؤذّن آخر دائم الأذان، لفتح باب المُقارنة بينهما وهو مجال للتفصيل.

أهمية التمييز في الأصوات بين المُؤذّنين:

والنظر في تنبيه الرسول ﷺ للتفريق بين ما يترتّب على اختلاف المُؤذّنين يُفضي إلى أن الأذان الأول ينبغي أن يكون مُميّزاً بصوت شخص يعرفونه لتمييز الفَرْق بين الأذانين، فحيث كان ذلك التمييز أمن اللَّبس وكان الأذان

(1) **المختصر النصيح في تهذيب الجامع الصحيح**، ص96.
(2) المصدر نفسه، ص133.
(3) المصدر نفسه، ص96.

الأول جائزاً أو مُستحباً. وإن لم يحصل التمييز وحصل الضرر من ارتفاع الأصوات وتعدّدها في الحي الواحد بدون تمييز، حَصَلت الكراهة للأذان الأول، قال ابن قدامة في المُغني: «**ويُكره الأذان قبل الفجر في شهر رمضان نصّ عليه أحمد، في رواية الجماعة، لئلا يغتّر الناس فيتركوا سحورهم**»[1].

آراء المذاهب الفقهية:

لخّص ابن رشد الحفيد آراء المذاهب الفِقهية بقوله: «وأما وقت الأذان فاتفق الجميع على أنه لا يُؤَذَّنُ للصَّلاة قبل وقتها، ما عدا الصبح فإنهم اختلفوا فيها، فذهب مالك والشافعي إلى أنه يجوز أن يؤذّن لها قبل الفجر، ومنع ذلك أبو حنيفة»[2]. ونُقل عن ابن حزم قوله: «إن أُذّن لها قبل الوقت جاز إذا كان بينهما زمان يسير قدر ما يهبط الأول ويصعد الثاني»[3]. ونُقل عن الكوفيين قولهم: «يُحتمل أن يكون نداءُ بِلال في وقت يُشَكُّ فيه في طلوع الفجر، لأنه كان في بصره ضعف، ويكون نداءُ ابن أم مكتوم في وقت يتيقن فيه طُلوع الفجر»[4].

وجاء في مُختصر خليل قوله: «إلا الصبح فبسدس الليل»[5]، ولا يُفهم من ذلك أنه كان يعني أولَ السُّدس أو وسطه أو آخره، على أنَّ محمد الحطاب الطرابلسي قال في شرح المُختصر: «يُستحب أن يقدَّم أذانُها قبل وقتها بمقدار سدس الليل، ولم يأتِ بدليل على قوله، وجاء في متن الرسالة لابن أبي زيد القيرواني (توفي 389هـ). «ولا يُؤذّن لصلاة قبل وقتها إلا الصبح، فلا بأس أن يؤذّن لها في السدس الأخير من الليل»[6]. وجاء مثل ذلك أو قريب منه في مُختصر خليل وشروحه، والمدخل لابن الحاج، ولم

(1) **المغني** لابن قدامة، كتاب الصلاة، باب الأذان، الجزء الأول، ص567.
(2) **بداية المجتهد**، ص265.
(3) **بداية المجتهد**، ص265.
(4) المصدر نفسه، ص266.
(5) **كتاب منح الجليل**: باب في بيان أوقات الصلاة، ط 1989، ص200.
(6) **متن الرسالة بعناية الشرنوبي**، المكتبة الثقافية، بيروت: لا.ت، ص30.

أجد ذكراً للسدس الأخير من الليل ولا لتعدّد الأذان قبل ما جاء في رسالة أبي زيد القيرواني ومن بعده، فيما وقع بين يدي من مصادر ومراجع.

والمُلاحظ أننا في دائرة المُستحب والجائز والمكروه، وليس في دائرة الواجب أو المُحرّم أو السُّنَّة المُؤكدة، ولذلك كان التعبير عن حكمها في بعض الكتب الفِقهية بـ (لا بأس ويجوز)، وأحياناً بدون تحديد وقت في السدس الأخير. قال الجزولي: «فلا بأس أن يؤذَّن لها في السدس الأخير من الليل». ولفظ لا بأس يدلّ على الإباحة وهي أقل من الاستحباب، ولفظ في السدس يعني خلاله وليس أوله. قال في المدخل: «والصبح يُؤذَّن لها على المشهور من سدس الليل الأخير إلى طلوع الفجر»[1].

وتعرّض ابن عبد البر في الاستذكار إلى الذين أجازوا أذان الفجر قبل وقتها والذين منعوا فذكر مالكاً والشافعي من المُجيزين، ثم قال: «وقال أبو حنيفة والثوري وزفر ومحمد بن الحسن والحسن بن حي وجمهور أهل العراق من التابعين ومن بعدهم: لا يجوز الأذان لصلاة الفجر حتى يطلع الفجر، وعندهم أدلة في ذلك كثيرة قد ذكرها جماعة من المُصنّفين منهم ابن شيبة وعبد الرزاق وقد ذكرنا في التمهيد بعضها»[2].

ويقول أحدُ أعلام المالكية المُعاصرين: «إن اغترار الناس بترك سُحُورهم أو إقامة الصلاة قبل أوانها يجعل ترك المستحب مطلوباً من باب سدِّ الذرائع، لأن ما يُؤدي إلى مَفْسَدة يُترك ولو كان سُنّة ويكره فعله»[3]، ومن ذلك ما جاء في البخاري عن أنس بن مالك «**أن النبي ﷺ قال إني لأدخل في الصلاة وأنا أريد إطالتها فأسمع بكاءَ الصبي فأتجوّز في صلاتي ممّا أعلم من شدة وجد أمه من بكائه**»، فقد ترك المُستحب لما يترتّب عليه من الضرر. وذكَّرني ذلك بما

---

(1) انظر: هذه الأقوال في **مواهب الجليل في شرح خليل**، لمحمد الحطاب، دار الفكر، 1992، ص491-492.

(2) **الاستذكار**، ج4، ص93.

(3) حدثني بذلك العالم الأُصولي الشيخ الدكتور فاتح محمد زقلام في بيته العامر بحضور الدكتور جمعة الزُّريقي في صيف عام 1437هـ -2016م.

قالته سيدة مُجاورة للمسجد من أنها ترى سُكْنَاها بجوار المسجد نعمة، لولا الأذان الأول من الفجر الذي يُفزع رضيعتها بصوت مُكبّر الصوت العالي في سكون الليل، فلا تكاد تُعيدها إلى النوم حتى يرتفع أذان الفجر الصادق. وقل مثل ذلك في الضرر الحاصل للمريض والعامل، فلا ينبغي أن يُقاس مُؤذّن واحد في مدينة الرسول ﷺ بعشرات المُؤذّنين في الحي الواحد في عصرنا، ولا صوتُه الطبيعي الخافت بصوت المُكبّرات التي تنطلق بقوة في كلّ الاتجاهات من مساجد عديدة، وهذا إن كان الأذان قبل نصف ساعة من وقت الصَّلاة مُستحباً أو مُباحاً، وهو محلّ نظر كما سنرى.

الأذان الأول للفجر الصادق وليس قبله:

جَرَت العادة في أغلب البلاد الإسلامية أن يقوم أذانٌ واحد في صلاة الصبح كغيرها من الصَّلوات، فهل ذلك لأنَّ الأذان الأول للفجر غير مشروع وغير مقصود من سيدنا بِلال رضي الله عنه؟ تختلف في ذلك الآراء ويستدل القائلون بعدم القصد. إلى تقديم الأذان لوقته بما يلي:

1 - أنَّ الرسول ﷺ لم يأمر بِلالاً بأن يُؤذّن قبل الوقت، ولكنه فعل ذلك ظَنّاً منه أنَّ وقت الصلاة قد حان، ويُؤيّد ذلك، **ما رُوي** عن ابن عمر من قوله: «**إن بِلالاً أذّن قبل طلوع الفجر فأمره النبي ﷺ أن يرجع فيُنادي: ألا إن العبد نام، زاد موسى فرجع فنادى**»[1].

2 - وقال ابن حجر: «واحتج الطحاوي لعدم مشروعية الأذان قبل الفجر بقوله: لما كان بين أذانيهما من القرب ما ذكر في حديث عائشة ثبت أنهما كانا يقصدان وقتاً واحداً وهو طُلوع الفجر فيخطئه بِلال ويصيبه ابن أم مكتوم»[2]، وهو يُشير إلى تعليق مُهم للسيدة عائشة على حديث ابن عمر: «**إن**

(1) ورواه البيهقي، 1/ 384.

(2) **شرح فتح الباري**، لابن حجر، 2/ 105، كتاب الأذان، نقلاً عن **شرح معاني الآثار**، لأبي جعفر أحمد الطحاوي، عالم الكتب، 1994م، ج1، ص138، 140.

بلالاً ينادي بليل فكلوا واشربوا حتى ينادي ابنُ أم مكتوم. قالت: ولم يكن بينهما إلا مقدار ما ينزل هذا ويصعد هذا». وتصحيحاً لهذه الزيادة قال الحافظ ابن حجر: «قَالَ الْقَاسِم: لَمْ يَكُنْ بَيْنَ أَذَانَيْهِمَا إِلَّا أَنْ يَرْقَى ذَا وَيَنْزِلَ ذَا، وَفِي هَذَا تَقْيِيدٌ لِمَا أُطْلِقَ فِي الرِّوَايَات الْأُخْرَى مِنْ قَوْله: «إِنَّ بِلَالاً يُؤَذِّنُ بِلَيْلٍ»، وَلَا يُقَالُ إِنَّهُ مُرْسَلٌ لِأَنَّ الْقَاسِمَ تَابِعِيٌّ فَلَمْ يُدْرِكِ الْقِصَّةَ الْمَذْكُورَةَ، لِأَنَّهُ ثَبَتَ عِنْدَ النَّسَائِيِّ مِنْ رِوَايَة حَفْصِ بْنِ غِيَاثٍ، وَعِنْدَ الطَّحَاوِيِّ مِنْ رِوَايَة يَحْيَى الْقَطَّانِ كِلَاهُمَا عَنْ عُبَيْدِ اللَّه بْن عُمَر عَنْ الْقَاسِم عَنْ عَائِشَة فَذَكَرَ الْحَدِيثَ قَالَتْ: «وَلَمْ يَكُنْ بَيْنَهُمَا إِلَّا أَنْ يَنْزِلَ هَذَا وَيَصْعَدَ هَذَا». وَعَلَى هَذَا فَمَعْنَى قَوْله فِي رِوَايَة الْبُخَارِيّ «قَالَ الْقَاسِم» أَيْ فِي رِوَايَته عَنْ عَائِشَة. وَقَدْ وَقَعَ عِنْدَ مُسْلِمٍ فِي رِوَايَة اِبْنِ نُمَيْرٍ عَنْ عُبَيْدِ اللَّه ابْن عُمَر عَنْ نَافِع عَنِ اِبْن عُمَر مِثْلُ هَذِهِ الزِّيَادَة، ويعزز هذه الزيادة ما رواه أبو داود الطيالسي في «مُسنده» (1677)، وابن راهويه في «مُسنده» (2329)، والنِّسائي في «الإغراب» (157)، والطبراني في «المُعجم الكبير» (191/ 24) من طريق شعبة، عن خبيب بن عبد الرحمن، قال: «حدثتني عمتي أنيسة، **قالت: كان بِلال وابن أم مكتوم يُؤذنان للنبي ﷺ، فقال رسول الله ﷺ: «إنّ بِلالاً يُؤذّن بليل، فكلوا واشربوا حتى يُؤذّن ابن أم مكتوم». فكنّا نحبس ابن أم مكتوم عن الأذان فنقول: كما أنت حتّى نتسحّر، كما أنت حتى نتسحّر، ولم يكن بين أذانهما إلا أن ينزل هذا ويصعد هذا»**[1].

3 - وقد فصل صاحب كتاب **مرقاة المفاتيح** حجة الطحاوي بقوله: «تأويل الطحاوي حديث ابن عمر: «"**إن بِلالاً" يُؤذن بليل**»، على أن الأذان منه كان على ظن طلوع الفجر، ولم يصب في طلوعه قال: لما روينا عن أنس أنه عليه السلام قال: «**لا يغرَّنكم أذان بلال فإن في بصره سوءاً**». ولما روينا عن عائشة أنه عليه السلام قال: «"**إن بِلالاً" يُنادي بليل فكلوا واشربوا حتى**

(1) **المُعجم الكبير**، للطبراني، 191/ 24.

يُنادي ابنُ أم مكتوم. قالت: ولم يكن بينهما إلا مِقدار ما ينزل هذا ويصعد هذا. قال: فلما كان بين أذانيهما من القرب ما ذكرنا ثبت أنهما كانا يقصدان طلوع الفجر، لكنْ بِلال يخطئه، وابن أم مكتوم يصيبه، لأنه لم يكن يؤذّن حتى يقول له الجماعة: أصبحت أصبحت».

ونقل عن ابن دقيق العيد قوله: «والتعارض بينهما لا يتحقّق إلا بتقدير أن يكون قول: إن بِلالاً يؤذّن بليل في سائر العام، وليس كذلك، وإنما كان في رمضان اهـ. بدليل قوله: كلوا واشربوا»[(1)].

فأمرُ الرسول ﷺ لبِلال بالإعادة بما يشبه الاعتذار عن التبكير، وتأويل الطحاوي بعدم إصابة بِلال في تقدير دخول الفجر، ورواية أنس لقول الرسول ﷺ: «**فإن في بصره سوءاً**»، وقول الطحاوي: «إنهما كانا يقصدان الفجر لكن بِلال يخطئه وابن أم مكتوم يصيبه»، وقول السيدة عائشة: «ولم يكن بينهما إلا مقدار ما ينزل هذا ويصعد هذا» أدلة قوية على كون الأذان الأول لا ينبغي أن يكون قبل ظهور الفجر الصادق بوقت طويل، وأن سبقه للوقت خطأ بشري لا يعتدّ به في صلاة ولا صوم.

4 - ورودُ النهي من رسول الله ﷺ عن الأذان قبل الفجر ولكن في خبر ضعيف، فقد أورد علي بن سلطان القاري ما نصه: «لِمَا وَرَدَ في الخبر أنه نهي عن الأذان قبل الفجر، وإن قيل بضعفه»[(2)]، ولعلّه يعني ما رواه وكيع عن جعفر بن برقان عن شداد مَولى عياض بن عامر عن بِلال أن رسول الله ﷺ قال له: «لا تؤذّن حتى يتبيّن لك الفجر هكذا ومدّ يده عرضاً»[(3)]. وروى مثله عبد الرزاق في مصنفه[(4)]، وقال: «الْإِمَامُ الْقَاسِمُ بْنُ ثَابِتٍ السَّرَقُسْطِيُّ فِي كِتَابِهِ غَرِيبُ الْحَدِيثِ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ ثَنَا سَعِيدُ بْنُ مَنْصُورٍ ثَنَا أَبُو مُعَاوِيَةَ أَنْبَأَ

---

(1) **مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح من آثار وأخبار**، ص574.

(2) المصدر السابق، ص574.

(3) **مصنف عبد الرزاق**، 1/ 1887. ومسند **ابن أبي شيبة**، 1/ 14. **التمهيد**، 10/ 55.

(4) مرجع سابق، وانظره في **الحاوي** للماوردي، كتاب الصلاة والأذان، ص32، و**مختصر المزني**، ص11.

أَبُو سُفْيَانَ السَّعْدِيُّ عَنْ الْحَسَنِ أَنَّهُ سَمِعَ مُؤَذِّناً أَذَّنَ بِلَيْلٍ، فَقَالَ: علوج تُباري الدُّيُوكَ، وَهَلْ كَانَ الْأَذَانُ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ إلا بعد ما يَطْلُعُ الْفَجْرُ؟ وَلَقَدْ أَذَّنَ بِلَالٌ بِلَيْلٍ، فَأَمَرَهُ النَّبِيُّ ﷺ فَصَعِدَ، فَنَادَى: إنَّ الْعَبْدَ قد نام، فوجد بلال وَجْداً شَدِيداً، انْتَهَى»[1].

5 - وجاء في مُصنف عبد الرزاق أنهم «كانوا إذا أذّن المُؤذّن بليل أتوه فقالوا: اتق الله وأعد أذانك»[2]. وروى شريك عن مُحلل عن إبراهيم قال: «شيّعنا علقمة إلى مكة فخرج بليل فسمع مُؤذّناً يُؤذّن بليل، فقال: أما هذا فقد خالف أصحاب محمد ﷺ، لو كان نائماً، كان خيراً له، فإذا طلع الفجر أذّن»[3]. ووَرَدَ أن مسروراً أو مسعوداً كان مُؤذّناً للخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه أذّن للصبح قبل حلول وقته فأمره عمر أن يرجع فيُنادي ألا إن العبد نام»[4] أي: أنه اختلط عليه الفجر الصادق بما قبله بسبب نومه فأذّن قبل الأوان.

6 - ووَرَدَ أن الرسول ﷺ كان يعتدّ بالأذان الأول لصلاة ركعتي الفجر، وهو ما يدلّ على وقوعه في الفجر الصادق، فقد روى مسلم من حديث عائشة قالت: «**كان النبي ﷺ يصلي ركعتي الفجر إذا سمع الأذان ويخفّفهما**»[5].

7 - وجاء في صحيح البخاري عن الصحابي سهل بن سعد أنه قال: «**كنتُ أتسحّر في أهلي، ثم يكون سرعة بي أن أدرك صلاة الفجر مع رسول الله ﷺ**»[6]. وقد جاء ذكره في باب وقت الفجر ليدلّ على ضيق الوقت بين

---

(1) **نصب الراية لأحاديث الهداية** مع حاشيته **بغية الألمعي في تخريج الزيلعي** لجمال الدين أبي محمد عبد الله بن يوسف بن محمد الزيلعي (المتوفى سنة 762هـ، الناشر مؤسسة الريان للطباعة والنشر، بيروت-لبنان، 1418هـ-1997م، 1/ 286، ونادراً ما زيدت عبارة «فوجد في نفسه» فهل كان الوجد من أذانه قبل الوقت أو أمره بالاعتذار؟

(2) **مُصنف عبد الرزاق**، 1/ 491، حديث 1889، و**التمهيد**، 10/ 60.

(3) **التمهيد**، 10/ 60.

(4) المصدر السابق، الجزء والصفحة.

(5) **مسلم**، كتاب الصلاة، باب استحباب ركعتي سنة الفجر، والحثّ عليهما، وتخفيفهما والمحافظة عليهما، وبيان ما يستحب أن يقرأ فيهما، حديث رقم 90-724.

(6) **المختصر النصيح**، ص182.

السحور والصلاة، وهو الوقت الذي يُؤذّن فيه بلال قبيل الإمساك بقليل. وجاء في حديث آخر في صحيح البخاري جوابٌ لأنس عن سُؤال حول سحور النبي ﷺ وزيد بن ثابت، ما نصه: «**كم كان بين فراغهما من سحورهما ودخولهما في الصلاة؟ قال: كقدر ما يقرأ الرجل خمسين آية**»[1]. ويجمع بين الحديثين أن الأول يُشير إلى آخر وقت السحور والثاني إلى أوله. ونستنتج منهما أن آخر السحور هو الوقت الذي يُؤدَّى فيه الأذان الأول للفجر، وذلك لقرب السحور من الصلاة، قال الماوردي في الحاوي: «فإن قيل فإنما كان بلال يُنادي للسحور ولا يُؤذّن للصلاة فيه جوابان: أحدهما أن لفظ الأذان مُختص بالصلاة... والثاني أنه لو كان سحوراً لم يُشكل عليهم ولا احتاجوا إلى تعريف النبي لهم»[2].

ولكننا سنرى أن للتبكير القليل مُسوّغَهُ في السُّنَّة المطهّرة بقدر ما يأخذ المُتأخّر في السحور ما يُمكنه قبل ظهور الفجر الصادق الذي يبدأ مع نهاية الأذان الأول.

فقد قال الإمام مالك في الموطـأ: «لم تزل الصبح يُنادى لها قبل الفجر»[3]. وقال في المُدوّنة: «ولم يبلغنا أن صلاة أُذّن لها قبل وقتها إلا الصبح»[4]، في إشارة إلى قوله عليه الصلاة والسلام: «**إن بِلالاً يؤذّن بليل فكلوا واشربوا حتى يُنادي ابن أم مكتوم**». وهو ما يدل على أنَّ ابن أمِّ مكتوم تمّ تكليفه بالأذان الثاني في شهر الصَّوم، ولكن القَبْلِيَّةَ محدّدة بالقدر القليل المشار إليه في زيادة السيدة عائشة رضي الله عنها.

كما أننا نجد إشارة واضحة في الدلالة على أن التبكير القليل في أذان بلال رضي الله عنه كان مقصوداً، لقوله ﷺ: «**لا يمنعن أحدَكم أو أحداً منكم أذانُ**

(1) **المختصر النصيح**، ص147.
(2) **الحاوي**، ص33.
(3) **الموطأ**، ص9.
(4) **مدونة سحنون في الفقه المالكي**، المجلد الأول، ص60، مصورة دار صادر عن طبعة مطبعة السعادة بمصر سنة 1323هـ.

بلال من سحوره، فإنه يُؤذّن أو يُنادي بليل ليُرجع قائمكم ولينبّه نائمكم...»[1].

فهو تبكير مُسوَّغ لتنبيه النائمين وإرجاع القائمين للاستعداد لصلاة الفجر وليس لبداية التهجّد. قال ابن حجر في تفسيره: «وإنما معناه يردّ القائم -أي المُتهجّد- إلى راحته ليقوم إلى صلاة الصبح نشيطاً، أو يكون له حاجة إلى الصيام فيتسحّر، ويُوقظ النائم ليتأهّب لها بالغسل ونحوه»[2].

والأذان الأول ليس لبداية تهجّد كما يظن بعضهم، ولذلك كان هذا الأذان قريباً جدّاً من الفجر الصادق، بحيث يبدأ وقتُ الصلاة في نهايته. ومما يدلّ على قربه الشديد من الفجر الصادق وانتهائه فيه أن صلاة الفجر كانت تحلُّ مع نهايته كما سنرى في الأحاديث التالية. ومعلوم أن النافلة المُرتبطة بفريضة تُؤدَّى بدخول وقت تلك الفريضة، قال ابن قدامة ﷺ: «كلُّ سُنَّة قبل الصلاة، فوقتها من دخول وقتها إلى فعل الصلاة، وكل سُنَّة بعدها، فوقتها من فعل الصلاة إلى خروج وقتها»[3].

وفي هذا الأمر نقطة دقيقة تستحق التأمل والتفصيل، وهي أن أذان بِلال كان قبيل دخول الفجر الصادق لإعلام المتهجّد والنائم بالاستعداد للصلاة والتعجيل بإنهاء السحور، وليس لاستئناف التهجّد كما يفعل الذين يقدِّمون أذان الفجر نصف ساعة أو أكثر عن الفجر الصادق رغبة في النوافل قبل الفجر. وهم وإن حَسُنت نياتهم، فقد فاتهم الاقتداء بالرسول ﷺ؛ إذ كان ﷺ يأمر بالإمساك بعد صلاة الركعتين الملتصقتين بأذان الفجر، وهو أمر ندركه من النص التالي، فقد أخرج الطحاوي والبيهقي عن عبد الكريم الجزري، عن نافع، عن ابن عمر، عن حفصة بنت عمر **أن النبي** ﷺ «**كان إذا أذّن المؤذّن بالفجر قام فصلّى ركعتي الفجر، ثم خرج إلى المسجد فحرَّم الطعام، وكان لا يؤذّن حتى يصبح**». (وعبد الكريم الجزري قال فيه ابن معين وابن المديني: ثقة.

(1) **الجامع بين الصحيحين البخاري ومسلم**، لمحمد بن الفتوح الحميدي، دار ابن حزم، بيروت، 2002م، ج1، ص122.

(2) **شرح البخاري**، لابن حجر، الحديث 596.

(3) ابن قدامة، **المغني**، (2/ 544).

وقال الثوري: ما رأيت مثله). فهنا نجد مُؤذّن الفجر ومُؤذّن الصبح، وصلاة ركعتي الفجر بينهما، وهي لا تصحّ إلا بعد ظهور الفجر الصادق. ولما كان الإمساك يبدأ من ظهور الفجر الصادق فالظاهر أن ما فعله الرسول ﷺ بتحريم الطعام بعد صلاة ركعتي الفجر ما هو إلا إعلام بمنعه قبلهما وإن تأخر توجيهه.

وقد وَرَدَ حديث السيدة حفصة في صحيح البخاري أيضاً[1]، ولكن ليس فيه «**فحرَّم الطعام**». ويتضح من هذا الحديث ـ كما تقدم ـ وجودُ أذانين في رمضان، واحد للفجر وآخر للصبح، وأنَّ أذان الفجر مُلتصق تماماً بركعتي الفجر اللتين لا تصحان إلا بدخول الفجر الصادق: «**إذا أذن المُؤذن بالفجر قام فصلّى ركعتي الفجر**».

ومما يدلُّ على أن الأذان الأول ليس للتهجّد، ما نجده من أحاديث أُخرى عن حياة الرسول في السَّحر بتفاصيلها، فلا نجد فيها أذاناً غير أذان الفجر في وقته المُعتاد. ومن ذلك ما وَرَدَ في البُخاري عن السيدة عائشة رضي الله عنها «**أنَّ رسول الله كان يصلّي إحدى عشرة ركعة، كانت تلك صلاته يسجد السجدة من ذلك قدر ما يقرأ أحدكم خمسين آية قبل أن يرفع رأسه، ويركع ركعتين قبل صلاة الفجر، ثم يضطجع على شقه الأيمن حتى يأتيه المُنادي للصلاة**»[2]. وفي حديث آخر عنها: «**فإذا قضى صلاته نظر، فإذا كنتُ يَقْظَى تحدّث معي، وإن كنت نائمة اضطجع حتى يُؤذَّن للصلاة**»[3]. فالأذان يأتي بعد التهجّد وليس قبله. وجاء في الصحيح عن أم المُؤمنين حفصة قولها عن النبي ﷺ: «**أنه إذا أذّن المُؤذّن وطلع الفجر صلّى ركعتين**»[4]. ومثل هذا في حديث آخر عن قيامه آخر الليل ثم نومه قبيل الفجر، قالت عائشة رضي الله عنها: «**فإذا أذّن المؤذن وثب**»[5]،

(1) **المختصر النصيح**، ص149.
(2) المصدر نفسه، ص146.
(3) المصدر نفسه، ص144.
(4) المصدر نفسه، ص149.
(5) المصدر نفسه، ص146.

فلا نوم ولا تهجّد بعد الأذان. وزاد أبو سلمة عن عائشة رَضِيَ اللهُ عَنْهَا: «**ما ألفاه السَّحر عندي إلا نائماً**»[1]، فلو كان ثمّة أذان أول للفجر قبل وقته بمدة طويلة تسمح بالتهجد بعده، لوضح في هذا الوصف الدقيق لحياة الرسول ﷺ.

والذي يظهر من النُّصوص أن أذان الفجر كان في رمضان لتنبيه القائم المُتهجّد وإيقاظ النائم ليستعدا لصلاة الفجر، فيختم المُتهجّد صلاته ويتطهّر النائم، أو يأخذا معاً ما تأخر من سحورهما لإدراك بركة تأخير السحور أو بعضه قبل نهاية أذان الفجر الذي ينتهي بظهور الفجر الصادق.

الأذان في غير المسجد النبوي زمن الرسول ﷺ:

ومن الأدلّة على أن أذان الفجر واحدٌ في بقية العام كغيره من الصلوات عدم وجود خبر عن مُؤذّن ثانٍ ولا أذان ثانٍ في مسجد قِباء، ولا في المسجد الحرام، ولا في وصية الرسول لمالك بن الحويرث ورفاقه، ولو كان الأذان الأول لصلاة الفجر سُنّة مألوفة لوجدنا مُؤذّنين وأذانين آخرين إلى جانب مُؤذّن البيت الحرام ومُؤذّن مسجد قِباء وغيرهما من المساجد إلى جانب المُؤذّنين الراتبين فيها. فقد جاء في مسند إسحاق بن راهويه عن عائشة رَضِيَ اللهُ عَنْهَا، قالت: «**كان لرسول الله ﷺ ثلاثة مُؤذنين: بلال، وأبو محذورة، وابن أم مكتوم**». وقال ابن القيِّم: «فصل في مؤذّنيه ﷺ: وكانوا أربعة: اثنان بالمدينة: بِلال بن رباح، وهو أول من أَذّن لرسول الله ﷺ[2] وعمرو بن أم مكتوم القريشي العامري الأعمى، وبقِباء سعد القرظ مولى عمار بن ياسر، وبمكة أبو محذورة واسمه أوس بن مغيرة الجمحي»، وقال الصفدي: «وكان بلال بن رباح المُؤذّن، وكذلك عمرو بن قيس الأعمى المدعو ابن أم مكتوم، وأبو محذورة أقرَّه مُؤذّناً بمكة[3]، وسعد القرظ مُؤذّنٌ بالمدينة».

---

(1) المصدر نفسه، ص146.

(2) ترجمته في **طبقات ابن سعد**، 3/ 169. **وصفوة الصفوة**، 1/ 171. **والإصابة**، 1/ 273. **وحلية الأولياء**، 1/ 147.

(3) قال الطبري: «توفي أبو محذورة بمكة سنة تسع وخمسين وقيل سنة تسع وسبعين، ولم =

ولا ينقض هذا ظهور أسماء أُخرى من المؤذّنين في صدر الإسلام مثل زياد بن الحارث الصدائي الذي طلب منه الرسول ﷺ الأذان في سفر، وأراد بلال أن يُقيم الصلاة، فقال له الرسول ﷺ «**إن الذي أذّن هو الذي يُقيم**»[1]. فالدولة الإسلامية قد امتدت في عهد الرسول من اليمن إلى البحرين ولا شك أن ثمة مساجد في هذه المساحة تتطلّب مُؤذّنين، لكن من سبقت الإشارة لهم هم مُؤذّنو رسول الله ﷺ في مكة والمدينة. وإطلاق صفة المُؤذّن على بِلال تجعل أذان ابن أم مكتوم عارضاً وغيرَ دائم، ولم تذكر المصادر التي ترجمت لهؤلاء المُؤذّنين أنهم يتناوبون على الأذان مع أحد في صلاة الفجر ولا غيره. فلم يبق إلا أذان ابن أم مكتوم.

متى يُؤذن ابن أم مكتوم؟

إذن كيف يعدُّ ابن أم مكتوم مُؤذّناً لرسول ﷺ وهو لا يُؤذّن إلا عرضاً؟ الجواب أن هذا الصحابي الجليل كان غالباً ما يُؤذّن أو يُقيم لصلاة الصبح في الفجر خلال شهر رمضان، وكان يؤذّن في مسجد الرسول -صلى الله عليه وسلم- حين يخرج بِلال مع رسول الله ﷺ خارج المدينة، فقد ثبت أن بِلالاً كان مُلازماً للرسول في كلّ المواقع، على عكس ابن أم مكتوم الذي كان الرسول ﷺ يستخلفه على المدينة مُؤذّناً وإماماً في غيابه. قال ابن عبد البر: «روى جماعة من أهل العلم بالنسب والسِّير أن النبي ﷺ استخلف ابن أم مكتوم ثلاث عشرة مرة»، ثم عدَّدها فأربى على هذا العدد إذ ذكر: «الأبواء، وبواط، وذي العشيرة، وغزوته في طلب كرز بن جابر، وغزوة السَّويق، وغطفان، وفي غزوة أُحد، وحمراء الأسد، ونجران، وذات الرقاع، وفي خروجه من حجة الوداع، وفي خروجه إلى بدر»[2]. فإذا أضفنا إلى ذلك استخلافه حين

= يُهاجر، ولم يزل مُقيماً بمكة حتى توفي». ومن طرائف ما قرأت في كتاب «خبر السوق» أن ابن محذورة الصحابي توفي في مدينة كل السوق الكائنة الآن في جمهورية مالي وأن قبره بها ضمن قُبور الصحابة المُؤسسين لهذه المدينة، ويبدو أن الأمر يتعلّق ببعض بنيه (**خبر السوق** لمجهول، منشورات مركز جهاد الليبيين، ص22).

(1) **مسند أحمد**، طبعة دار إحياء التراث العربي، 1993. **مسند الشاميين**، رقم 17083.

(2) نقلاً عن: **الإصابة في تمييز الصحابة**، لابن حجر العسقلاني، 4/ 601.

يغيب بِلال لشأن من شؤونه، فحينها يكون ابن أم مكتوم هو المُناوب في كلّ غيبة للمُؤذّن الراتب.

وقد جاء في بعض المصادر أن سعد بن عائذ القَرَظ ﵁: «**جعله رسول الله ﷺ مُؤذّناً بقُبَاء، فلما مات رسول الله ﷺ وترك بِلالٌ الأذانَ، نقله أبو بكر ﵁ إلى مسجد رسول الله ﷺ ليؤذّن فيه، فلم يزل يُؤذّن فيه حتى مات في أيام الحجاج بن يوسف، وتوارث بنوه الأذان**»[1]، فلو كان ابن أم مكتوم يقوم بالأذان كلّ العام لدعاه الخليفة إلى شغل مُهمة بِلال أو كان له ذكر في معية سعد القرظ.

دلالة أَصْبَحْتَ أَصْبَحْتَ:

ثم إن الجماعة الذين يقولون لابن أم مكتوم ﵁ «أصبحتَ أصبحتَ» إنما يُحرّكونه لإقامة صلاة الصبح في المسجد، والذي يقوم به بِلال هو أذان الفجر الصادق. والدليل على ذلك أن رسول الله كان يُصلّي ركعتي الفجر بعد أذان بِلال، وهو لا يُصلّيهما قبل حلول الفجر الصادق، لما جاء في البخاري عن السيدة حفصة «**أنه كان إذا أذّن المُؤذّن وطلع الفجر صلى ركعتين**»[2]. فارتباط الأذان بطلوع الفجر وبالركعتين، يدلّ على أن أذان بلال كان قُبيل الفجر الصادق بقليل.

ونخرج من مجموع ما تقدَّم إلى أن الأذان الأول للفجر جائزٌ إذا حصل التميز بين الأذانين، وكان لصيقاً بوقت الصلاة، بحيث يصح أن تُصلَّى ركعتا الفجر بعده، ويكفُّ الصائم عن الأكل والشرب بنهايته، وهدفه إرجاع المتهجّد من عبادته وتنبيه النائم من سُباته ليستعدا لصلاة الصبح، وليس لبداية التهجّد أو الاستعداد للسحور. أما ما نشهده اليوم من تعدّد الأذان في الحي الواحد وسبقه للفجر بنصف ساعة، فلا أصل له ولا دليل عليه، مع حدوث الضرر بارتفاع أصوات المُكبّرات والتباس الأمر على المصلّي والصائم.

والله أعلى وأعلم

---

(1) انظر: **البدر المنير في تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في الشرح الكبير**، (9).

(2) **المختصر النصيح**، ص149.



إدعاءات النبوة بعد أن ختمت

أ.د. محمد علي بلاسي
عضو اتحاد كتاب مصر

تمهيد:

لقد تقلّبت البشرية في أحضان الطبيعة كما يتقلّب الوليد في حضن أمه وأبيه، حتى، إذا بلغ العالم أوان نضجه وزمن استوائه، أرسل النبي محمد ﷺ بالرسالة المُتمّمة للشرائع السابقة، فختم الله به النُّبوة والرسالة كما ختم بالقرآن العظيم الكُتُب السَّماوية، فكان ختام المسك، وواسطة العقد، إذ هو آخر المرسلين وجوداً، وأولهم رتبة ومنزلة، فهو سيد ولد آدم وفخرهم في الدنيا والآخرة، ﴿مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَآ أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَٰكِن رَّسُولَ ٱللَّهِ وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ وَكَانَ ٱللَّهُ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمًا﴾[1].

وقال رسول الله ﷺ: «مثلي ومثل الأنبياء من قبلي كمثل رجل بنى بنياناً فأحسنه وأجمله إلا موضع لبنة من زواياه، فجعل الناس يطوفون ويعجبون له ويقولون: هلّا وضعت هذه اللبنة؟ قال: فأنا اللبنة وأنا خاتم النبيين»[2].

وقال ﷺ: «إن الله خلق الخلق فجعلني في خير خلقه، وخلق القبائل

(1) سورة الأحزاب، الآية: 40.

(2) رواه مسلم، في كتاب الفضائل، باب: ذكر كونه ﷺ خاتم النبيين، ص939، حديث رقم: 2286.

فجعلني في خير قبيلة، وجعلهم بيوتاً فجعلني في خيرهم بيتاً، فأنا خيركم بيتا، وخيركم نفساً»[1].

هذا، ولقد بشّرت الكتب السَّماوية بمقدمه، فيروي الإمام أحمد عن عطاء ابن يسار قال: لقيت عبد الله بن عمرو بن العاص فقلت: أخبرني عن صفات رسول الله ﷺ في التوراة، فقال: أجل، والله إنه لموصوف في التوراة بصِفته في القرآن: «يا أيها النبي إنا أرسلناك شاهدا ومبشرا ونذيرا، وحرزا للأميين، أنت عبدي ورسولي، سميتك المتوكل».. إلخ.

وقد بشّر به السيد المسيح عليه السلام كما قال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ يَـٰبَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ إِنِّى رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُم مُّصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَىَّ مِنَ ٱلتَّوْرَىٰةِ وَمُبَشِّرًۢا بِرَسُولٍ يَأْتِى مِنۢ بَعْدِى ٱسْمُهُۥٓ أَحْمَدُ﴾[2].

وجاء «أحمد» الرسول برسالة نسخت جميع الرسالات السابقة، قال تعالى: ﴿قُلْ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّى رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾[3] وقال ﷺ: «والذي نفسي بِيَده لا يسمع بي أحد من هذه الأُمة يهودي ولا نصراني ثم يموت ولم يُؤمن بالذي بُعثت به إلا كان من أهل النار»[4].

وإذن، فدين الله واحد هو الإسلام، ومحمد ﷺ نبي الإسلام وخاتم النبيين والمرسلين.

مدّعو النُّبوة في عصر صدر الإسلام[5]:

لقد ظهرت بوادر ادّعاء النُّبوة في أواخر عهد الرسول ﷺ واشتدت بعد

---

(1) رواه أحمد.
(2) سورة الصف، من الآية: 6.
(3) سورة الأعراف، من الآية: 158.
(4) متفق عليه.
(5) راجع: **سيرة ابن هشام**، (444/ 3)، دار التراث العربي، 1979م، و**السيرة النبوية**، للدكتور/عبد المقصود نصار، ود/محمد الطيب النجار، (33/ 3)، المطابع الأميرية، 1989م، و**معالم التاريخ الإسلامي والوسيط**، لرشاد عبد الواحد وآخرين، ص32-33.

وفاته بدافع العَصَبيات القَبَلية -في أغلب الأحيان- ابتغاء مُنافسة قريش في الرئاسة.

ففي اليمن: ادّعى الأَسود العنسي النُّبوة وكَثُر أتباعه، ولكن حركته أُخمدت قبل وفاة الرسول.

ومن اليمامة: كتب مُسيلمة بن حبيب (المشهور بمُسيلمة الكذّاب) إلى رسول الله ﷺ في أواخر السنة العاشرة من الهجرة «من مُسيلمة رسول الله، إلى محمد رسول الله: سلام عليك، أما بعد، فإني قد أُشركت في الأمر معك، وإن لنا نصف الأرض، ولقريش نصف الأرض، ولكن قريشاً قوم يعتدون».

فقدم عليه رسولان بهذا الكتاب، قال ابن إسحاق: فحدّثني شيخ من أشجع، عن سلمة بن نعيم بن مسعود الأشجعي، عن أبيه نعيم، قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول لهما حين قرأ كتابه: فما تقولان أنتما؟ قالا: نقول كما قال، فقال: «أما لولا أن الرسل لا تقتل لضربت أعناقكما».

ثم كَتَب إلى مُسيلمة: «بسم الله الرحمن الرحيم، من محمد رسول الله إلى مُسيلمة الكذاب: السلام على من اتبع الهدى أما بعد، فإن الأرض لله يُورثها من يشاء من عباده والعاقبة للمتقين».

وفي بني أسد: ظَهر طليحة بن خويلد الذي ادّعى النبوة واستفحل أمره بعد وفاة الرسول ﷺ، وتبعه قبائل أسد وغطفان وطيء، وتنبأت امرأة من يربوع تدعى سجاح بنت الحارث التميمية والتي تحالفت وأنصارها من تغلب مع مسيلمة الذي ادّعى النبوة في اليمامة بعد زواجه منها. ونجحت الحملات التي وجّهها أبو بكر لقتال المُرتدين وقمع حركة الردّة، وكان أهم وأعنف المعارك مع مُسيلمة وأنصاره، انتهت بهزيمته وقتله.

ومن العَجَب أن يعود بعض من ادّعى النبوة إلى رشدهم، كطليحة الأسدي الذي عاد للإسلام، بل وأبلى بَلاء حسناً في فُتوحاته كفتح فارس والعراق!

التنظيمات المُنتسبة إلى الإسلام زُوراً وادّعى أصحابها النُّبوة:

أولاً: الطريقة الشيخية:

يعتبر أحمد الأحسائي -المولود سنة (1157هـ)- شيخ الطريقة الشيخية، وهي طريقة باطنية صوفية، تبشّر بظهور المهدي المنتظر. ولما توفي الشيخ الأحسائي تسلّم مشيخة الطريقة من بعده تلميذه، كاظم الرشتي -المولود سنة (1209هـ)- والذي توفي في كربلاء عام (1843م)[1].

ثانياً: الدعوة البابية:

وبوفاة الرشتي انقسم الشيخون إلى ثلاث فِرق أقواها بزعامة المُلا حسين البشروني، الذي هام وجماعته في الأرض يبحثون عن المهدي المنتظر الذي بشّر به الأحسائي والرشتي، وأسفرت النتيجة عن لقاء غريب مريب بين البشروني وبين رجل يدعى علي بن محمد الشيرازي في مدينة شيراز ويدعى البشروني، أن علياً هذا تنطبق عليه صفات المهدي المنتظر. وبهذا دخلت الدعوة الشيخية منعطفاً جديداً حيث حلّت الدعوة البابية محلّ الطريقة الشيخية وكان ذلك في 23 أيار سنة 1844م، ولقّب مُؤسس البابية «علي محمد الشيرازي» بالباب، كما لقّب البشروني باب الباب، ولقّب الدعاة الأوائل -الذين آمنوا ببابيّته وعددهم ثمانية عشر داعية- بحروف الحي، والذين انطلقوا للتبشير بدعوته البابية الجديدة.

ويكشف لنا الدكتور عبد الفتاح بركة عن حقيقة مُؤسّسي هذه الطُّرق في مُحاضرته في ندوة المحاضرات عام 1393هـ، ص249 فيقول: لما سقطت حكومة روسيا القيصرية عام 1917م، قامت الثورة الشيوعية بإذاعة التقارير غير المُذاعة تُؤكّد أن حكومة القيصر أرسلت قسيسين إلى إيران باسمين مُستعارين

(1) ينظر: محمد الحسن، **المذاهب والأفكار المعاصرة في التصور الإسلامي**، ط1، المؤسسة العالمية للطباعة والنشر بالدوحة، 1986م.

هما أحمد الأحسائي وكاظم الرشتي، وما إن أذاعت الثورة الشيوعية اسم القسيسين حتى سارعت الحكومة البريطانية إلى الاتصال بهما وتمويلهما للاستفادة من جهودهما التبشيرية والتخريبية.

ولا أظن أن لقاء البشروني بعلي بن محمد الشيرازي كان بمحض الصدفة. بل الأرجح أنه أحد عُملاء الاستعمار الغربي المُرشح لقيادة الحركة في مرحلتها الجديدة، فعرّفه عليه الرشتي وأعطاه كلمة السر وطلب إليه الاتصال به والادعاء بأن صفاته تطابق صفات المهدي المنتظر، وكان له ما أراد!.

عقيدة البابية:

ادّعى علي بن محمد الشيرازي مُؤسس البابية أنه المهدي المنتظر منذ كان عمره خمسة وعشرين عاماً، وروّجت له المُؤسسات المحلية فافتتن به الكثيرون. ولما توفي أستاذه الرشتي سمّى نفسه الباب (عقيدة شيعية)، وادّعى أنه الوسيلة للوصول إلى الله، وأوّلَ حديثَ «أنا مدينة العلم وعليّ بابها»[1] بأنه هو المقصود.

ثم ادعى أنه يُوحى إليه وأنه أنزل عليه: (البيان العربي) وسمّاه كتاب الله[2]. بِناء على ذلك نادى بنسخ الشرائع السابقة، وكان يُؤمن بالتناسخ وينكر البعث، وكان يعتمد على العنصر النسائي، لتزداد دعوته انتشاراً!

ففي مدينة قزوين بإيران اعتنق آل البرغاتي الدعوة البابية، وعلى رأسهم الملا محمد صالح وابنته قرة العين وكانت من الجميلات الذكيات فصار لها شأن كبير.

لقد نقلت مجلة «الجوهرة» التونسية في عددها الثامن من السنة الرابعة

(1) يدور هذا الحديث بين الضعف والوضع.

(2) لمزيد من التفصيل، راجع: **البابية عرض ونقد**، للأستاذ إحسان إلهي ظهير، ط3، إدارة ترجمان السُّنَّة، لاهور، باكستان، 1981م، ص97، وما بعدها.

ص70 خطبة قرة العين جاء فيها: «اسمعوا أيها الأحباب والأغيار أتباع الباب وغيرهم، اعلموا أن أحكام الشريعة المُحمدية قد نُسخت الآن بظهور الباب، وأن اشتغالهم بالصَّوم والصَّلاة والزَّكَاة وسائر ما أتى به محمد كله عمل لغو وفعل باطل، ولا يعمل بها بعد الآن إلا كل غافل وجاهل، وأن مولانا الباب سيفتح البلاد ويُسخّر العباد، وستخضع له الأقاليم السبعة المُكوّنة، وسيوحّد الأديان الموجودة على وجه البسيطة حتى لا يبقى إلا دين واحد. ثم تدعو «قرة العين» إلى الإباحية فتقول: مزقوا الحجاب الحاجزَ بينكم وبين نسائكم بأن تشاركوهنّ بالأعمال وتقاسموهن بالأفعال واصلوهن بعد السلوة وأخرجوهن من الخلوة إلى الجلوة، فما هن إلا زهرة الحياة، وإن الزهرة لا بدّ من قطفها وشمّها لأنها خلقت للضّمّ والشّمّ، فخذوا حظكم من هذه الحياة ولا شيءَ بعد الممات»، وفي ذلك إنكار صريح للبعث[1].

ذهبت «قرة العين» في صباها إلى كربلاء، تطلب العلم مع زوجها وابن عمها، وهناك التقت بالرشتي وتأثرت بدعوته، ثم التحقت بعد وفاته بالدعوة البابية في شيراز، ثم أعلنت نسخ كتب الأحسائي والرشتي، بسبب ظهور الباب، فغضب عليها مريدوها فرحلت إلى بغداد، وهناك استأنفت دعوتها في وجوب تجديد الشريعة الإسلامية، وإحلال البيان محلّ القرآن، فأمرها الوالي التركي بمُغادرة بغداد، فرحلت إلى كرمنشاه في موكب حافل من الرجال والنساء، فأجلاها حاكمها، فرحلت إلى قزوين مسقط رأسها، فسجنها حاكم المدينة، فهربت من السجن بواسطة أحد أتباعها المدعو «ميراز حسين» الملقب بالبهاء، وأخفاها في بيته في طهران.

وكان أن سجن والي شيراز الباب علي بن محمد الشيرازي، لثبوت كفره الصريح، وأمر الشاه ناصر الدِّين بقتله حدّاً لثبوت ادّعائه النُّبوة، وإنكاره البعث، وإيمانه بالتناسخ، ولقوله بنسخ الشريعة، وبينما كان البابيون مُجتمعين في بدشت سنة 1848م للبحث في إنقاذ الباب ولتحديد موقفهم من الشريعة

(1) **المذاهب والأفكار المعاصرة في التصور الإسلامي**، محمد الحسن، ص303-305.

الإسلامية ونسخها، دخلت عليهم «قرة العين» فجأة، وقد أسفرت عن وجهها الجميل لأول مرة، وقد لبست أحسن ثيابها، وازّينت وأعلنت بأعلى صوتها أنها الكلمة وقالت: (وليقم كلّ من في هذا اللقاء وليقبل صاحبه، فإن أحكام الشريعة الإسلامية قد نُسخت بظهور الباب).

واستاء مُعظم الحاضرين منها، وحاول بعضهم قتلها، واستطاع بعض الأتباع استلام زمام المبادرة، وسيطروا على قيادة الدعوة، وساروا باتجاه يُخالف تعاليم الإسلام جُملة وتفصيلاً، وبكل وضوح. وأصدر علماء المُسلمين فتواهم بتكفير الباب وأتباعه، وتمّ إعدام المسجون في قلعة ماكو صبيحة الثامن من تموز سنة 1850م، فنقل أتباعه جثته إلى عكا مركز دعوتهم الجديدة. وفي (30 أغسطس 1852م) تسلّلت «قرة العين» على رأس ثلاثين رجلاً من بغداد إلى طهران ليثأروا لمقتل الباب باغتيال الشاه ناصر الدِّين، فأخفقت في مسعاها، وأُعدمت مع من كان معها. وحينما كانت أمام الجلّاد حاولت استمالته إلى دعوتها وأهدته منديلها الحريري، فتناوله منها وخنقها به! وهكذا انتهت الدعوة البابية وبدأت الدعوة البديلة ألا وهي البهائية[1].

ثالثاً: البهائية:

أسسها ميرزا حسين علي نوري المولود 1833م وكان من أتباع قرة العين، وهو الذي عمل على تهريب قرة العين من السجن، وخبأها في بيته في طهران. نفاه الشاه مع كثير من أتباعه إلى بغداد، وهُناك بدأ نشاطه، وراح يتردّد على السليمانية والمناطق الكردية، ويُعلن عن نفسه أنه الباب الجديد الذي بشّر به الباب السابق بقوله: إن الباب من يُظهره الله، فوجد بين العَوام أنصاراً، فنفاه والي بغداد إلى الآستانة، وهناك اختلف مع أخيه يحيى على زعامة الحركة، فانتصر عليه ورحل إلى عكا، واستقر فيها.

(1) المرجع السابق، ص303-306، ولمزيد من التفصيل، راجع: **البابية عرض ونقد**، مرجع سابق، ص237.

ادّعى ميرزا حسين أنه الباب، ثم أنه المهدي المُنتظر، ثم ادّعى النُّبوة الخاصة، ثم ادّعى النُّبوة العامة، وأنه لجميع البشر، ثم ادّعى الألوهية آخر حياته على أساس نظرية الحلول وأن الله حالٌّ به، فكان يمشي في الأسواق مُغطّياً وَجْهه ببرقع، حتى لا يُشاهد بهاء الله أحد من خلقه، ولقّب نفسه البهاء، وبذا عرفت دعوته بالبهائية، ومنع ادّعاء الألوهية لغيره مدة ألف سنة.

وقد ألّف الكتاب الأقدس، وكتاب الإيقان، وكتاب إشراقات وتجلّيات، وكتاب طرازات كلمات فردوسية، ثم أهلكه الله في مايو 1892م، ودُفن في قبر سُمّي: بيت البهجة على سفح جبل الكرمل في فلسطين[1].

هذا، وقد أثبتت بعض الوثائق أن هُناك صِلة قوية بين البهائية والصهيونية العالمية والاستعمار، ويظهر ذلك في تأييد عبد البهاء خليفة البهاء وولده -وبكل صراحة- لتجمع اليهود في فلسطين. فقد جاء في الكتاب المسمى «مُفاوضات عبد البهاء» ص59 ما يلي: «وفى زمان ذلك العصر الممتاز، وفى تلك الدورة سيجتمع بنو إسرائيل في الأرض المُقدّسة، وتكون الأُمة اليهود التي تفرّقت في الشرق والغرب والجنوب والشمال مُجتمعة، وتكون فلسطين وطناً لهم».

وفي القُدس المحتلة عقد مؤتمر البهائية العالمي سنة 1968م حيث تحتضن اليهودية العالمية دعوة البهائية، وقد كشف المؤتمر بأبحاثه التي طرحها عن مدى الارتباط الوثيق بين الصهيونية والبهائية، وقد قيل في حفل الاختتام: (إن الحركتين اليهودية والبهائية مُتممتان لبعضهما البعض، وتجتمعان في أكثر النّقاط).

ولقد ثبت أن المحافل البهائية في الوطن العربي أوكار تجسّس لصالح إسرائيل، فقد صدر قرار مصري عام 1960م بحلّ المحافل البهائية لإدانتها

(1) نفس المرجع، ص303-306، ولمزيد من التفصيل راجع: كتاب **البهائية نقد وتحليل**، إحسان إلهي ظهير.

بالتجسّس لمصلحة إسرائيل، كما صدر قرار مُشابه في العراق، وأنه لا يزال لهذه الفئة المحظورة بعض النشاط الخفي.

وكشف البهائيون هُويتهم الصهيونية حين استقبلوا الجيش الإنجليزي عند دخوله حيفا في الحرب العالمية الأولى استقبال الفاتحين، كما أن البهائيين في إسرائيل يُعاملون معاملة اليهود سواء بسواء مُنذ قيام دولة إسرائيل، كما وأن اعتراف الأُمم المتحدة بالبهائية على أنه مذهب عالمي كان استجابة لضغوط الماسونية والصهيونية[1].

ومما يؤكّد علاقة البهائية بإسرائيل ما يلي:

1 - اتخاذ مكتب مُقاطعة إسرائيل، قراراً بوضع اسم البهائية في القائمة السوداء، لثبوت صِلتها بالصهيونية.

2 - قرار مؤتمر المُنظمات الإسلامية الذي عقدته رابطة العالم الإسلامي عام 1393هـ في مكة المكرمة والذي مثّلت فيه مائة وخمسون مُؤسسة إسلامية باعتبار البهائية حركة صهيونية غير إسلامية[2].

رابعاً: القاديانية:

مُؤسّسها ميرزا غلام أحمد المولود سنة 1830م في «ربوة» من قاديان إحدى قرى البنجاب الباكستاني، و«ربوة» هذه مدينة أنشأها القاديانيون

(1) هُناك أوجه شبه كثيرة بين الماسونية والبهائية، مِمّا يُؤكّد أن البهائية لها صِلة وطيدة مع الماسونية، ومن أوجه التشابه بينهما ما يلي: أ/كلتاهما تعملان تحت شعار الخيرية، وتتظاهران بالأخوة الإنسانية العالمية. ب/يدعوان إلى الإباحية الجنسية عن طريق تحريم الحِجَاب وإباحة الاختلاط..إلخ. ج/كلتاهما تذهبان إلى أن عام 1844م هي سنة انتهاء أزمة الأُمم، وبدء سيادة يهود على العالم كله، كما أن البهائيين يُؤرخون بهذا التاريخ. ينظر: المرجع السابق، ص308-309، ولمزيد من التفصيل حول الماسونية، راجع مقال: حظر الماسونية القادم من ورائه؟!، د/محمد السيد علي بلاسي، بجريدة **أخبار العالم الإسلامي**، العدد 9: 943.

(2) راجع: **المذاهب والأفكار المعاصرة في التصور الإسلامي**، مرجع سابق، ص307-309.

لأنفسهم لتشملهم الآية الكريمة ﴿وَءَاوَيْنَٰهُمَآ إِلَىٰ رَبْوَةٍ ذَاتِ قَرَارٍ وَمَعِينٍ﴾[1].

نَشَأَ غُلام أحمد في أُسرة عميلة للاستعمار الإنجليزي وكان أبوه واحداً من الذين خانوا المسلمين وتآمروا عليهم وساعدوا الاستعمار لطلب الغزو والجاه كما ذكره غُلام أحمد بنفسه في كتابه «تحفة قيصرية» ص16: «بأن أبي غُلام مُرتضى كان من الذين لهم روابط طيبة وعلاقات ودية مع الحكومة الإنجليزية وكان له كرسي في ديوان الحكومة، وقد ساعد الحكومة حينما ثار عليها أهل وطنه ودينه الهنديون في سنة 1851م[2]، فمدها بخمسين جندياً وخمسين فرساً من عنده وخدم الحكومة العالية فوق طاقته»!.

ففي مثل هذه الأسرة إن لم يولد غُلام أحمد يولد غيره، وحينما بلغ الرشد درس الكتب الأردية والعربية على يد أساتذة غير معروفين، وقرأ شيئاً من القانون ثم توظّف في بلدة سيالكوت من إحدى بلاد باكستان الآن بخمس عشرة روبية شهرياً[3].

وفي عام 1900م أعلن دعوته رسمياً، وادعى أنه نبي مُرسل، وأن مُنكر رسالته كافر، لا تُؤكل ذبيحته، ولا يُصلّى عليه، ولا يُدفن في مقابر المسلمين، ولما مات ولده، وكان لا يُؤمن به امتنع والده «ميرزا» وأتباعه من الصلاة عليه! وكانت مجلة الأديان التي تصدر بالإنجليزية في قاديان شهرياً منذ عام 1902م لسان حال هذه الجماعة، ألّف كتابه «براهين الأحمدية»، وصدر القسم الأول منه عام 1880م، وفيه ادّعى أنه المهدي المنتظر[4].

انشقت القاديانية بعد نشأتها شُعبتين عرفت الأُولى باسم الأحمدية أو جماعة لاهور وسماها البعض بـ «القاديانية المُستترة»، وزعيم هذا الفرع

---

(1) سورة المؤمنون، من الآية: 50.

(2) وهذه ثورة معروفة ضد الاستعمار.

(3) أ. إحسان إلهي ظهير، **القاديانية دراسات وتحليل**، ط16، إدارة ترجمان السُّنَّة، لاهور، باكستان، 1983م، ص22-23. وينظر: **المذاهب والأفكار المعاصرة في التصور الإسلامي**، مرجع سابق، ص311.

(4) **المذاهب والأفكار المعاصرة في التصور الإسلامي**، مرجع سابق، ص311.

«خواجة كمال الدِّين» و«مولاي محمد علي» ولهذا الفرع نشاط كبير في آسيا وأفريقيا وأُوروبا.

ترجم محمد علي القُرآن إلى اللُّغة الإنجليزية عام 1920م، وألّف كتابه الإسلام عام 1926م. وانتشرت هذه الدعوة في أفريقيا وخاصة في المستعمرات البريطانية وفي أوروبا. ولا عجب فإن لهذه الحركة في أفريقيا وحدها ما يربو عن خمسة آلاف مُرشد وواعظ، متفرّغين للدعوة والإرشاد، تخرّجوا جميعاً من قاديان، ولها دائرة معارف خاصة بها، ولها مئات الكتب بالأردية والعربية والإنجليزية مِمّا يُؤكّد الدعم الأجنبي لهذه الحركة عامة والإنجليزي خاصة.

وأما الفرع الثاني فهو القاديانية بزعامة غلام أحمد ميرزا وخليفته من بعده الطيب نور الدِّين، ثم خليفته الثاني ابنه بشير الدِّين محمود.

والفِرق بين الأحمدية والقاديانية: أن القاديانيين يُؤمنون بنبوة غُلام أحمد ميرزا، في حين تنظر إليه الأحمدية على أنه مُصلح ديني فَحَسْب[1].

وبالجُملة فهما حركة واحدة تستوعب الأُولى ما ضاقت به الثانية وبالعكس، غير أن الفرع الأول وهو القاديانية اللاهورية (الأحمدية) من أخطر الحركات الهدّامة على عقيدة المُسلمين، حيث نجحت في خِطتها الرامية إلى التستر للعمل داخل المُجتمعات الإسلامية تحت شعار الدعوة إلى كتاب الله وسُنَّة رسوله وعبر نشر ترجمات معاني القُرآن الكريم بشتى اللُّغات والهيمنة على مواقع كثيرة في العمل الإسلامي.

ولقد خفي على كثير من المُشتغلين بالعمل الإسلامي أمر اللاهورية فراح يلتمس الأعذار لزعيمها مولاي مُحمد علي حيناً ولدعاتها حيناً آخر، وخفي عليهم أنّ القضية الرئيسية في موضوع القاديانية ليس الاعتراف بنُبوَّة ميرزا غُلام أحمد أو عدم الاعتراف بها، وإنما تكمن القضية في الفكر الهدّام الذي تبنّاه

(1) المرجع السابق، ص314-315، بتصرف يسير.

القاديانية، ومن أجله تحرق النُّصوص الصريحة في الكتاب والسُّنَّة. وهذه تضطلع اللاهورية بالقسط الأكبر فيها حيث يندسّ دعاتها داخل المجتمعات الإسلامية رافعين شعار الدعوة إلى كتاب الله وسنة رسوله والعمل من أجل التعريف بالإسلام أو الدفاع عنه أمام هجمات أعدائه.

وهذه الأدوار التي يقومون بها ليست وحدها الركائز التي يعتمدون عليها في استقطاب الجماهير، بل تُعينهم على ذلك موارد ثابتة يستغلونها في الدعم المالي للأفراد وللمُؤسسات، والإحسان يستعبد الإنسان.

لقد ظلّ عُلماء شبه القارة الهندية يُواجهون القاديانية ومخاطرها لفترة طويلة في الوقت الذي لم تكن هُناك رؤية واضحة عن هذه النحلة الهدّامة لدى عُلماء الأقطار الإسلامية الأُخرى وحتى داخل الدول العربية[1].

القاديانية.. عميلة الاستعمار الإنجليزي:

اجتمع الاستعمار البريطاني وزعماؤه في لندن وخطّطوا خطة ضد الإسلام من أخطر خططهم بعد تفكير عميق وبحث دقيق، لأنه لا توجد في قارات العالم قوة تجابههم غير الإسلام، ولذا لا بدّ لدعم القوة الاستعمارية، أن تشتّت قوى الإسلام، ولكن لا بمُهاجمتها، بل بإنشاء فِرَق باطلة منهم، تكون حاملة اسم الإسلام وفي الأصل تكون هادمة لأُصوله ومبادئه. وتُمدّ هذه الفِرق بكل الإمكانات من المُساعدات المالية وغيرها لتعمل على حسابهم، وتتجسّس على المُسلمين، فنسجت يد الاستعمار على هذا المنوال نسجاً جميلاً مُحكماً، وبالفعل أرسلت بعثات خاصة في البلاد المستعمرة للبحث عن الخونة لكي تشتري منهم ضمائرهم وتصادر إيمانهم، وأحاسيسهم ومشاعرهم، ففتشت هذه الفئات الخبيثة عن الخونة، وأيّ قوم يخلون من مثل

(1) "القاديانية المُستترة، أخطر الحركات الهدّامة على عقيدة المسلمين"، للشيخ علي عيسى، بحث منشور في جريدة **أخبار العالم الإسلامي**، العدد: 1188، الحلقة الثانية، ص10 بتصرف.

هؤلاء؟ وكان أشدَّهم خطراً عميل الاستعمار الإنجليزي في الهند، غُلام أحمد القادياني، حيث عُرف بمظهر التجديد مرة، وبالمهدوية مرة أُخرى، ثم بعد ذلك قَفَزَ إلى النُّبوة وقال: إنه نبي مُرسل ينزل عليه الوحي، ولكنه ليس بنبي مُستقل بل نبي متّبعٌ كهارون لمُوسى، وحرّف معاني القُرآن وأوّلها بتأويل فاسد، وروّج أفكاراً باطلة، وأدّى للاستعمار خدمات كبيرة مع بقائه في صفوف المسلمين؛ لأنه ما كان يستطيع أن يرفع السلاح في وجه الإنجليز لأن الجهاد قد رفع، وأن الإنجليز هم خُلفاء الله في الأرض فلا يجوز الخروج عليهم.

يقول الميرزا غُلام أحمد في كتابه «شهادة القرآن» ص10: «لقد قضيتُ عمري في تأييد الحكومة الإنجليزية ومُؤازرتها، ولقد ألّفت في منع الجهاد ووجوب طاعة وليّ الأمر من الإنجليز من الكتب والنشرات، ولو جمع ما فيها أو لو جمع بعضها إلى البعض لملأ خمسين خزانة، ولقد نشرت جميع هذه الكتب في البلاد العربية ومصر والشام وكابل والروم» ا.هـ.

لذلك سُرّ منه المُستعمرون أيما سرور وقدّموا له كلّ المُساعدات من الحماية والمال، وحتى أعطوه أناساً يتبعونه ويُقلّدونه، فكان الرجل الذي ما رأى طوال حياته مائة جنيه يلعب بمئات الألوف يومياً، والمسكين الذي كان موظفاً بسيطاً لا يأخذ أكثر من خمسة جنيهات في الشهر، ويتنقّل بطلب المعاش من بلد إلى بلد، ومن قرية إلى قرية، يبني قصوراً شامخة، ويركب عربات فخمة، ويأخذ معاش خدمة أكثر مِمّا يأخذ سيدهم. فهذا كله كان من بركات الاستعمار البريطاني، كما اعترف في محضره الذي قدّمه لملكة بريطانية حينما زارت الهند.

ويُؤكّد هذا العرفان بالجميل في كتابه «الملفوظات الأحمدية» حيث يُثني على الحكومة البريطانية قائلاً: «لقد بالغت هذه الحكومة في الإحسان إلينا ولها عندنا أيادٍ وأي أيادٍ».

لذا ركّز الاستعمار الجهود لتنمية هذه الشجرة وترتيبها، وعرّفوه إلى

الناس ورفعوا منزلته في كنفهم، وشجّعوه بالهجوم على المُسلمين والإسلام، وعلى أكابرهم، وأئمّتهم، حتى تناول أعراض الأنبياء عليهم السلام، وعرض سيِّد المرسلين وأصحابه البَرَرَة رُضوان الله عليهم أجمعين، فكفّره جميع عُلماء الأمة، وأفتوا بوجوب قتله لادّعائه النُّبوة، ولإهانته الأنبياء وسبابه للمُسلمين، ولإنكاره أُسس الدِّين الإسلامي الحنيف، ولكن سيِّد الاستعمار دافع عنه، وحفظه من غيظ المسلمين وغضبهم، فما استطاعوا أن ينالوا منه شيئا، اللهم إلا أن عُلماء المُسلمين ناظروه وناقشوه، وأظهروا الحق وأبطلوا الباطل، وكان أبرزهم العالم الشيخ ثناء الله الآمر تسري الذي انتصر عليه غيره مرة، وأقام عليه الحجة، وأخيراً دعاه إلى المُباهلة بأن الكذاب يموت في حياة الصادق بموت غير عادي. وظهر الحق، حيث إنه بعد مدة قليلة من هذه المُباهلة، وفي مايو عام 1908م مات غُلام أحمد القادياني بعد أن أُصيب بالكوليرا، فخلفه الحكيم نور الدِّين، ومشى على منوال شيخه، وموالاته الاستعمار، وساعدهم سيدهم القديم بالمنشورات وغيرها في أُوروبا وأفريقيا من بلاد العالم[1].

ووَرَدَ في صحيفة «الفيل» عدد 7/ 11/ 1918م كلمة لابن الغُلام أحمد بشير قال فيها: لماذا لا نفرح بدخول الإنجليز الشرق الأوسط وقد قال إمامنا الغُلام أحمد بأنني أنا المهدي المُنتظر وحكومة إنجلترا سيفي. نحن نبتهج بهذا الفتح، ونُريد أن نرى لمعان هذا السيف وبريقه في العراق والشام وفي كلّ مكان، «إن الله أنزل ملائكته لتأييد الحكومة ومساعدتها»[2].

تعاون القاديانيين مع اليهود:

لقد اختار القاديانيون الأحمديون مركزهم في يافا ليبقوا تحت الحماية الإنجليزية قبل تأسيس إسرائيل، وما أن قامت دولة إسرائيل حتى منحتهم

(1) ينظر: **القاديانية دراسات وتحليل**، ص19-22، بتصرف. وراجع: **المذاهب والأفكار المعاصرة في التصور الإسلامي**، مرجع سابق، ص311 وما بعدها.
(2) ينظر: مرجع سابق، ص316.

إنجلترا جَوازات سفر بريطانية، وكفلت لهم إسرائيلُ حُرية الدعوة والتبشير بالأحمدية.

وَرَدَ في كتاب القاديانية لمحمد خير القادري ما يلي: «يقع التبشير الأحمدي في جبل الكرمل في حيفا في إسرائيل، ولنا فيه مسجد، ودار للنشر، ومكتبة عامة لبيع الكتب، ومدرسة تصدر عنها مجلة شهرية اسمها (البشرى) التي تُوزّع في البلاد العربية. وقد قام هذا المكتب بنقل الشيء الكثير من تعاليم المسيح الموعود إلى اللُّغة العربية. وقبل مدة قابل مبشّرنا رئيس بلدية حيفا وناقش معه عدة مسائل منها إنشاء مدرسة بقرب جبل الكبائر. وقد شرّفنا رئيس البلدية يرافقه أربع شخصيات هامة، واستقبلهم رجال فرقتنا وعقدوا لهم حفلة ترحيبية. ولما أراد مبشرنا محمد شريف العودة إلى مركز الأحمدية في باكستان أرسل إليه رئيس إسرائيل رسالة طلب فيها أن يزوره قبل سفره إلى باكستان»(1). والأحمديون يُمارسون حقوقهم ونشاطهم في إسرائيل بتشجيع من حكومة العدو.

عقائد القاديانيين:

1 - ادّعاء النُّبوة: وَرَدَ في كتاب ميرزا غُلام أحمد «حقيقة الوحي» هامش ص72 قوله: «أنا أفضل من جميع الأنبياء والرسل». وفي ص163 يقول الغُلام: «الذي لا يُؤمن بالله ورسوله»، وادّعاء النُّبوة يقتضي أن ينكر عقيدة الإسلام في ختم النُّبوة والرسالات والكتب السماوية(2).

2 - يفسّر القاديانيون (خاتم النبيين) من الآية بمعنى: زينتهم وختمهم وطابعهم، ليفتح الغُلام باب النُّبوة، كي يحشر نفسه استجابة لأمر أسياده الإنجليز.

---

(1) ينظر: **المذاهب والأفكار المعاصرة في التصور الإسلامي**، المرجع السابق، ص316-317، ولمزيد من التفصيل والإيضاح، راجع: **القاديانية دراسات وتحليل**، ص45 وما بعدها.

(2) نفس المرجع، ص312.

وَرَدَ في كتاب «حقيقة النبوة» لابن غُلام بشير، ص288 ما يلي: «ومِمّا هو واضح كالشَّمس في رائعة النهار أن باب النُّبوة لا يزال مفتوحاً بعد النبي ﷺ»[1].

3 - تعتقد القاديانية أن المسيح الذي وَعَدَ بمجيئه في آخر الزمان هو غُلام أحمد القادياني، وأنه أرسل وَفْق إخبار رسول الله ﷺ، كقوله ﷺ فيما يرويه عنه أبو هريرة رضي الله عنه أنه قال: «والذي نفسي بيده ليُوشكن أن ينزل فيكم ابن مريم حكماً وعدلاً، فيكسر الصليب، ويقتل الخنزير، ويضع الجزية، ويفيض المال حتى لا يقبله أحد، حتى تكون السجدة الواحدة خيراً من الدنيا وما فيها»[2].

وقوله ﷺ: «أنا أَولى الناس بعيسى ابن مريم لأنه لم يكن بيني وبينه نبي، وأنه لم يصبه البلل، فيدق الصليب، ويقتل الخنزير، ويضع الجزية، ويدعو الناس إلى الإسلام، ويهلك الله في زمانه المسيح الدجال، وتقع الأمنة على الأرض حتى ترتع الأسود مع الإبل، والنمار مع البقر، والذئاب مع الغنم، ويلعب الصبيان بالحيات لا تضرهم، فيمكث في الأرض أربعين سنة، ثم يتوفى ويصلي عليه المسلمون، ويدفنونه»[3].

ويروي نواس بن سمعان رضي الله عنه عن رسول الله ﷺ في حديث طويل عن خروج الدجال أنه قال: «إذا بعث الله المسيح ابن مريم فنزل عند المنارة البيضاء شرقي دمشق بين مهروذتين (رداءين أصفرين) واضعاً كفيه على أجنحة ملكين إذا طأطأ رأسه قطر، وإذا رفعه تحدّر منه جمان اللؤلؤ، فلا يحلّ لكافر أن يجد ريح نفسه إلا مات، ونفسه ينتهي حيث ينتهي طرفه، فيطلب الدجال بباب لد فيقتله، إلى آخر الحديث»[4].

---

(1) **المذاهب والأفكار المعاصرة في التصور الإسلامي**، مرجع سابق، ص312.

(2) متفق عليه.

(3) أخرجه أحمد في مسنده واللفظ له وأبو داود.

(4) أخرجه مسلم وغيره.

وغير ذلك من الأحاديث الكثيرة المَروية في هذا الباب.

يُفسر المُتنبي القادياني هذه الأحاديث على نفسه[1] حيث يقول في مجموعة إعلانات الغلام (ج10، ص18)، ما نصه: «أقسم بالله الذي أرسلني والذي لا يفتري عليه إلا الملعون، أنه أرسلني، وجعلني مسيحاً موعوداً».

كما يقول في كتابه «تحفة كولرة» ص195: «دعواي، إني أنا المسيح الموعود الذي أخبر عنه في جميع الكتب السماوية بأنه يظهر في آخر الزمان».

أقول: ولو نظرنا إلى الأحاديث التي أخبر بها الرسول العظيم ﷺ عن نزول المسيح الموعود عيسى ابن مريم، لما وجدنا هُناك ثَمّة شبهاً فضلاً عن المُطابقة بين ما وَرَدَ فيها وبين أوصاف هذا الدجّال الأفّاك المتنبي غُلام أحمد القادياني.

4 - ادّعاء المُتنبي القادياني أن عيسى بُعث من قبره، وهاجر إلى كشمير، وتُوفّي هناك عن عمر يناهز المائة والعشرين عاماً، وأنه قد حلّ فيه هو ومحمد على السواء، فهو بذلك جمع النُّبوتين، وأنه أُوحي إليه بالإنجليزية، وَرَدَ في كتابه «براهين أحمدية» ص480 قوله: «أنا ألهمت عدة مرات بالإنجليزية، فظننت من اللهجة كأنه إنجليزي قائم على رأسي يتكلم».

5 - ولا بدّ لمدّعي الرسالة من أن يخترع كتاباً لذا ألّف كتاباً مُقدساً سمّاه «الكتاب المُبين» وادّعى أنه أوحي به إليه، وهو يتضمّن مجموعة الإلهامات التي يدّعي أنه أوحي إليه بها وهو مُقسّم إلى عشرين جزءاً وسُمّي الإلهام الواحد آية.

قال الخليفة الغُلام أحمد في جريدة الفضل في عددها بتاريخ 15 يوليو 1924م ما يلي: «لا قرآن سوى القُرآن الذي قدّمه المسيح الموعود». وبهذا يُصرّحون بنسخ القرآن، وبنبوَّة الغُلام، وبإنكاره خِتام الرسالات والنُّبوات.

---

(1) رد على هذه الافتراءات والترهات الأستاذ إحسان إلهي ظهير في كتابه **القاديانية دراسات وتحليل**، فارجع إليه إن شئت مزيداً من التفصيل، ص119 وما بعدها.

6 - أما تصوّر الغُلام عن الله الذي يُوحي إليه: فهو يصوم ويصلي، وينام ويُخطئ ويُصيب، قال في كتابه «البشرى» (79/ 2): «قال لي الله إني أصوم وأصلي، وأصحو وأنام»، وصدق الله إذ يقول: ﴿أَفَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ وَأَضَلَّهُ ٱللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ﴾[1]

ولعلّ الغُلام أراد أن يصف الله بصِفات البشر حتى يسهل عليه القفز من مرتبة النُّبوة إلى مرتبة الأُلوهية، إن وجد من يُسلّم بنبوَّته. وقد كتب الدكتور محمد إقبال فيلسوف الهند في رسالته الشهيرة: «الإسلام والأحمدية» رداً على أباطيلهم.

7 - يرى المُتنبي القادياني أن الجهاد في سبيل الله قد نُسخ، وأنه أصبح يرفض استخدام العنف والسلاح، بل يكون بالوسائل السّلميّة والإقناع.

وَرَدَ في مجموعة إعلانات القاديانية (4/ 49) ما نصه: «اتركوا فكرة الجهاد، لأن القتال للدّين قد حُرّم، وجاء الإمام والمسيح، ونزل نور الله من السماء فلا جهاد، بل الذي يُجاهد في سبيل الله، فهو عدو الله».

فماذا يريد المُستعمرون والإنجليز أكثر من هذه الخدمة؟.

إنها دعوة صريحة، لتمكين الاستعمار والقبول بحكمه، لقد أمر أتباعه صراحة بطاعة الإنجليز المستعمرين الذين يحكمون الهند امتثالاً لأمر الله: ﴿أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْۖ﴾[2]، فهو يأمرهم بطاعة الإنجليز أُولي الأمر عندهم.

يقول العَلّامة أبو الحسن الندوي في رسالته: «لقد تحقّق علمياً وتاريخياً أن القاديانية وليدة السياسة الإنجليزية، فقد أَهَمّ بريطانية وأقلقها حركة المُجاهد الإمام أحمد بن عرفان الشهيد سنة 1842م، وكيف ألهب شُعلة الجهاد والفِداء، وبثّ روح النَّخوة الإسلامية، والحماسة الدِّينية في صدور

(1) سورة الجاثية: من الآية: 23.
(2) سورة النساء، من الآية: 59.

المُسلمين في الربع الأول من القرن التاسع عشر المسيحي، وكيف التف حوله وحول دعوته آلاف المُسلمين، عانت منهم الحكومة الإنجليزية في الهند مصاعب عظيمة، واقتنعت أخيراً أنه لا يُؤثّر في المُسلمين، وفي اتجاههم مثل ما يُؤثّر قيام رجل منهم باسم منصب ديني رفيع يجمع حوله المُسلمين، ويخدم سياسة الإنجليز، ويُؤمّنهم وعائلاتهم من جِهة المُسلمين، وقد وجدت الحكومة الإنجليزية ضالتها في ميرزا غُلام أحمد القادياني»[1].

هذا وإزاء هذه المُخالفات الصريحة لتعاليم الإسلام، والتي يعتنقها القاديانيون في الإيمان بمدّعي النُّبوة والوحي، وفي عدم الإيمان بختم النُّبوة، وفي إيمانهم بنسخ القرآن، وفي إعلان تبعيتهم لأعداء الإسلام المُستعمرين، أجمع عُلماء المسلمين على اعتبار هذه الطائفة خارجة عن الإسلام. وكان ذلك حين انعقد في كراتشي مُؤتمر عام 1953م اشتركت فيه نُخبة من العُلماء يُمثّلون كافة الطوائف الإسلامية في باكستان الشرقية والغربية، وقدّموا اقتراحاً إلى المجلس التشريعي يُطالبون فيه اعتبار القاديانيين أقلية غير مُسلمة، وأن يُخصّص لهم مقعداً واحداً في مجلس الشعب من مقاطعة البنجاب.

كما اتخذ المُؤتمر الإسلامي المُنعقد في باكستان قراراً باعتبار القاديانية حركة غير إسلامية، وكذا أصدر مُؤتمر المنظمات الإسلامية في العالم، والذي دعت إليه رابطة العالم الإسلامي عام 1393هـ، وحضره مندوبو 144 جمعية إسلامية تمثّل مُختلف المواقع الإسلامية في العالم. وكان القرار الذي اتخذوه بشأن القاديانية في هذا المؤتمر بمثابة إجماع من الأُمة الإسلامية على تكفير القاديانيين، وكان خاتم هذه القرارات مجلس النواب الباكستاني، حيث أعلن اعتبار القاديانيين غير مُسلمين[2].

---

(1) **المذاهب والأفكار المعاصرة في التصور الإسلامي**، مرجع سابق، ص312-314.

(2) المرجع السابق، ص316، وينظر: **القاديانية المستترة، أخطر الحركات الهدّامة على عقيدة المسلمين**، للشيخ علي عيسى، ص10، تجد مزيداً من التفصيل.

خامسا: الباطنية:

لقد وضَع مذهب الباطنية قوم امتلأت قلوبهم بغضاً للإسلام، وللنبي ﷺ. منهم فلاسفة، وملاحدة، ومجُوس، ويهود، ليسلخوا الناس عن الإسلام بعد قوته، وبعثوا الدعاة إلى الآفاق والأطراف، ليدعوا الناس إلى مذهبهم، لعلّ الأُمور ترجع إليهم، ويُبطل دين النبي العربي ﷺ، ولكن يأبى الله إلا أن يُتمّ نوره.

وقيل أصل هذه الدعوة الملعُونة التي استهوى بها الشيطان أهل الكفر والعصيان والطغيان، ظُهور «ميمون القداح» في الكُوفة سنة 176هـ، فنصب الملعُون للمُسلمين حبائل، وبغى لهم الغوائل، وألبس الحق بالباطل، وجعل لكلّ آية من كتاب الله تفسيراً، ولكلّ حديث من أحاديث رسول الله ﷺ تأويلاً، وقال: «إن جميع المفروضات والمسنونات رموز وإشارات، وإن الظواهر كلها قشور، وبواطنها هو اللب المقصود، وكان الملعُون يعتقد اليهودية ويظهر الإسلام، وكان حريصاً على هدم شريعة الإسلام، لما في اليهود من عداوة للنبي ﷺ».

ولهذا المذهب المُغرض ألقاب عشرة: الإسماعيلية، والباطنية، والقرامطة، والسبعية، والخرّميّة، والبابكية، والمحمّرة، والتعليمية، والقرمطية، والخرمدينية.

وكان قصدهم من دعواهم، سلخ المسلمين عن دينهم الحنيف، واستدراج عوام المسلمين، ولم يُمكنهم أن يصرّحوا بذلك في دار الإسلام، فوضعوا حيلاً يكون عوناً لهم على إدراك مفاهيمهم، وهي تسع حيل مرتّب بعضها على بعض: الرزق، والتفرّس، ثم التأنيس، ثم التشكيك، ثم التعليق، ثم الربط، ثم التدليس، ثم التأسيس، ثم الخلع، ثم النسخ، وسمّوا ذلك «البلاغ الأكبر»، وأكثرها من مقالات الفلاسفة.

أما في التوحيد:

فهُم قائلون بإلهين قديمين لا أول لوجودهما، وهُما العقل والنفس، ويُسمّيان العلّة والمعلول، والسابق والتالي، واللَّوح والقلم، والمفيد والمُستفيد، وقالوا: إن البارئ سبحانه، لا يُوصف بموجود، ولا بمعدوم، ولا هو مجهول، ولا موصوف، ولا غير موصوف، ولا قادر، ولا غير قادر، ولا عالم، ولا غير عالم، وهلمّ جرّاً.. إلى آخر الصِّفات، ويقولون بالطبع، وتأثير الكواكب، وغرضهم نفي الصانع سُبحانه بوجه يدقّ على عوامّ الخلق.

وأما في النبوات:

فقولهم قريب من قول الفلاسفة، ويُنكرون الوحي، ومجيء الملائكة، والمُعجزات، ويقولون: كلها رُموز وإشارات وأمثال وممثّلات لم يعلمها أهل الظاهر. فمعنى ثعبان موسى: غلبته عليهم، ومعنى إظلال الغمام: أمرُهُ عليهم، وأنكروا أن يكون عيسى عليه السلام من غير أب، ومعنى لا أب له: أنه لم يأخذ العلم من إمام، وإنما أخذ من نائب إمام. يقولون: إن القُرآن كلام مُحمد ﷺ: لقوله تعالى: ﴿إِنَّهُۥ لَقَوۡلُ رَسُولٖ كَرِيمٖ﴾(1). وتأوّلوا نبع الماء من الأصابع: إشارة إلى تكثير العلم، وطلوع الشمس من المغرب، وخروج الإمام، وكذا تأوّلوا باقي المعجزات.

وقالوا: إن محمد بن إسماعيل -أحد أئمة الإسماعيلية- نبي، وأنه ناسخ لشريعة محمد ﷺ، بل قالت فرقة منهم: إن محمد بن إسماعيل هذا حيّ لم يمت، ولا يموت حتى يملأ الأرض عدلاً، وهو المهدي.

ووصل الحال بهذه الفرقة إلى تأليه أئمتهم -والعياذ بالله- وغير ذلك من الأمور التي تدلّل على كفرهم البواح بالله، وخروجهم من زمرة المسلمين، وإن انتسبوا إلى الإسلام زوراً.

(1) سورة التكوير، الآية: 19.

وبعد، فيمضي مُسلسل ادّعاء النُّبوة موصولاً، ففي السودان ادّعى محمد محمود طاهر النُّبوة، وألّف جماعة باسم «الإخوان الجمهوريين»، غير أن حاكم القطر -آنذاك- أجهض دعوته، وأقام عليه حدّ الردة.

وفي أمريكا يدّعي المدعو د. رشاد خليفة النُّبوة، وساق الله إليه من يقتله، ليريح المسلمين منه، وادّعى كثير غيرهما النُّبوة، ولكن: ﴿يُرِيدُونَ لِيُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَاللَّهُ مُتِمُّ نُورِهِ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ﴾[1].

ولا عَجَب أن يدّعي أفراد كهؤلاء النُّبوة بعد النبي المصطفى ﷺ، فتلك آية من البيِّنات الشاهدة، ودلالة من دلائل نُبوة خاتم المرسلين محمد ﷺ، حيث أخبر من الغيب الذي لا يعلمه إلا العليم الخبير.

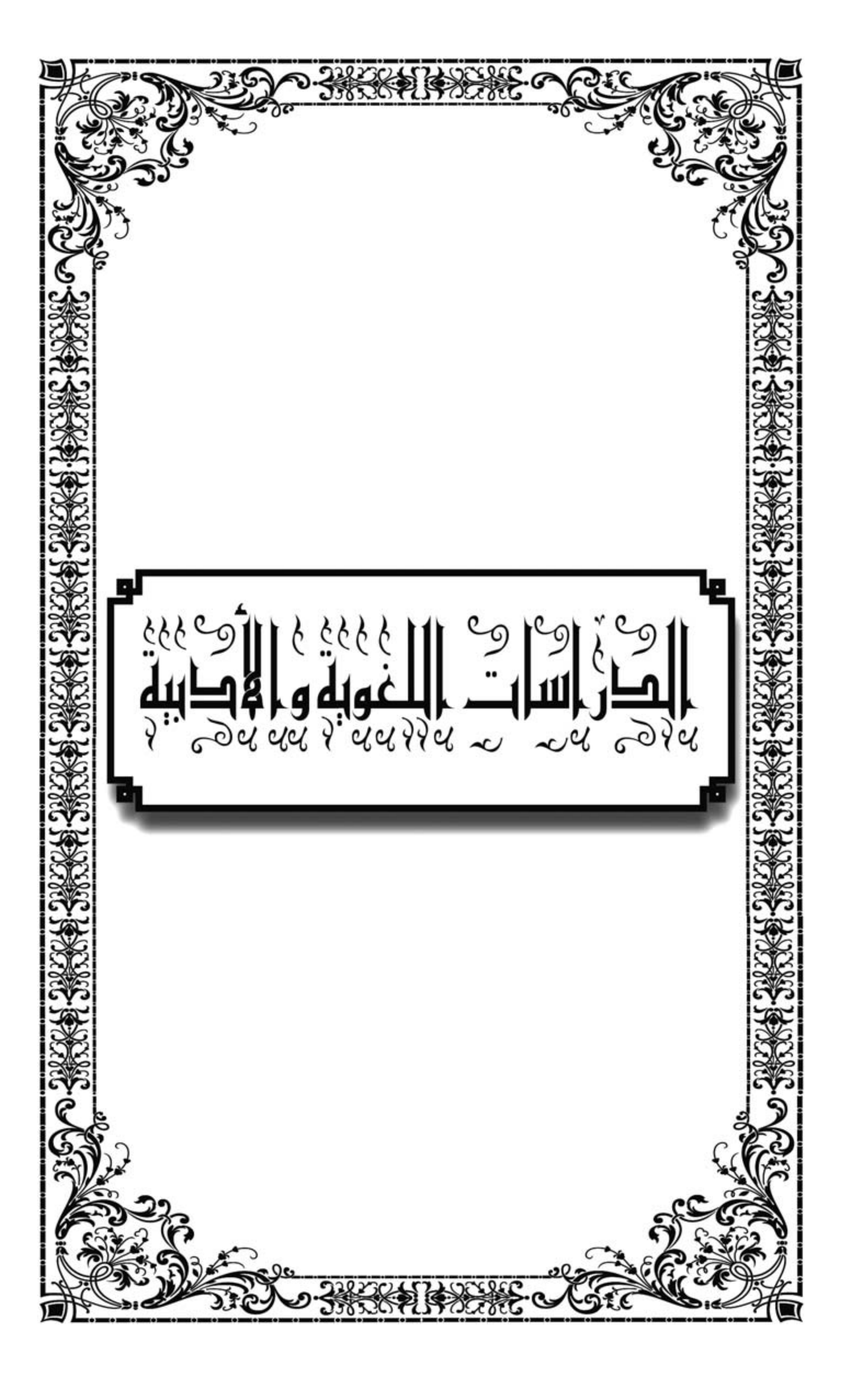
يقول ابن إسحاق: وحدّثني من لا أتهم عن أبي هريرة أنه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «**لا تقوم الساعة حتى يخرج ثلاثون دجالاً، كلّهم يدّعي النُّبوة**»[2].

وصلّى الله على سيدنا محمد خاتم الأنبياء والمرسلين، والذي لا نبي بعده، وسلم تسليماً كثيراً، والحمد لله رب العالمين.

---

(1) سورة الصف، الآية: 8.

(2) رواه البخاري.



الدراسات اللغوية والأدبية



د. محمد خليل الزرّوق
جامعة بنغازي - ليبيا

ما زلتُ مذ عرفتُ النحو مَعنياً بكتب ابن هشام، حريصاً عليها، كَلِفاً بها، ترغّبني فيها أشياء لم أكن أتبيّنها على التفصيل أول الأمر، ثم عرفتُها، وتبيّنتُ أن أظهرها شيئان: التفنُّن في النظام، والعِناية بالاستشهاد بالقرآن الكريم.

أما الأول فحقه أن تُفرد له كلمة تشرح معالمه وطرائقه، وأما الآخر فأنواع، أشرح منها في هذه الكلمة نوعاً واحداً، هو التفنّن في إيراد الشواهد القرآنية.

حفاوة:

فقد كان ابن هشام رَحِمَهُ اللهُ كثير الاستشهاد بالقرآن الكريم إكثاراً مُعْجِباً، يكاد لا يترك الشاهد القرآني إلى غيره من الأمثلة الموضوعة من زيد وعمرو والضرب والإكرام ونحوها. ولا شكّ أن هذا يثبّت المسألة بشاهدها في الذِّهْن، ويصدّق القاعدة ويُؤكّدها، ويُرغّب في دراسة النَّحو وتذوّقه، خاصة عند المُشتغلين بعلوم القرآن، ويزيد المعرفة بمعاني القُرآن وإعرابه.

وإنك لتراه حفيّاً بالشواهد القرآنية، يراها أولى ما يستدلّ به.

1 - فمن شواهد ذلك أنه ردّ على من زَعم ذكر الفاعل بعد إضافة المصدر إلى المفعول ضرورة بالحديث: «**حجّ البيت من استطاع إليه سبيلاً**»[1]، فـ (من) فاعل بـ (حجّ)، وهو مُضاف إلى مفعوله (البيت)، وهذا واقع في السعة، فبطل ادّعاء الضرورة. ثم اعتراض صنيعه هذا بالاستدلال بالحديث النبوي وترك الآية الكريمة المُشابهة له، وهي قوله تعالى في سورة آل عمران: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًاۚ﴾[2]، فقال: «فإن قلت: فهلّا استدللتَ بالآية الكريمة آية الحج»، وقوله هذا دليل على أنه حريص على أن يستدلّ بآي الكتاب، وألّا يقدّم عليها غيرها. ثم وجّه الآية بأن (من) فيها بدل من (الناس)، وأن حملها على الفاعلية للمصدر مفسد للمعنى؛ إذ يكون على ذلك: لله على الناس أن يحج المستطيع، فإن لم يحجّ المستطيع أثم كلّ الناس، وهذا غير مُراد[3].

2 - ومن ذلك أنه ذكر اختلاف النحويين في أُسلوب اعتراض الشرط على الشرط، نحو: إنْ ركبت إن ذهبت فلك دينار، وأن بعضهم يمنعه، وبعضهم يُجيزه، وذكر آيات لم يُصَحِّح أن يكون شيء منها من هذا القبيل، فلا تصلح دليلاً للمُجيز. وقال: «وإنما الدليل في قوله سبحانه: ﴿وَلَوْلَا رِجَالٌ مُّؤْمِنُونَ﴾ إلى قوله: ﴿لَعَذَّبْنَا﴾، فالشَّرطان وهما (لولا) و(لو) قد اعترضا، وليس معهما إلا جواب واحد مُتأخّر عنهما، وهو ﴿لَعَذَّبْنَا﴾. وفي آية أُخرى

(1) **صحيح مسلم**، ص42، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الكتب العربية، القاهرة، 1954م.

(2) تركت تخريج الآي لكثرتها كثرة مُفرطة في هذه الكلمة، ولرأي ذكرتُ طرفاً منه في مُقدمة كتاب **الوقف الصرفي**.

(3) **شرح الشذور**، لابن هشام، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، 1953م، المكتبة التجارية، القاهرة، ص382-384. انظر: **المغني**، لابن هشام، تحقيق مازن المبارك ومحمد علي حمد الله، طبعة 1972م، دار الفكر، بيروت، ص694. **وشرح القطر**، لابن هشام، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، طبعة 1963م، المكتبة التجارية القاهرة، ص309.

على مذهب أبي الحسن (الأخفش)، وهي قوله سبحانه: ﴿إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا ٱلْوَصِيَّةُ﴾، فإنه زعم أن قوله: ﴿ٱلْوَصِيَّةُ﴾ على تقدير الفاء؛ أي: فالوصية، فعلى مذهبه يكون مِمّا نحن فيه، وأما إذا رَفَعْتَ ﴿ٱلْوَصِيَّةُ﴾ بـ ﴿كُتِبَ﴾ فهي كالآيات السابقة في حذف الجوابين (أي للشرطين)، وهذان الموطنان خطرا لي قديماً، ولم أرهما لغيري»[1]. فانظر إلى قوله الأخير هذا ودلالته على حفاوته بالآية الشواهد لمسائل النحو، خاصة في مواضع الخِلاف، وحرصه على نسبة استخراجها والتفطّن لها إلى نفسه.

3 - ومن ذلك أنه قال في قوله تعالى: ﴿وَحِفْظًا مِّن كُلِّ شَيْطَٰنٍ مَّارِدٍ لَّا يَسَّمَّعُونَ﴾: «ولو ظفر بها أبو حيّان لم يعدل إلى الاعتراض ببيت عنترة»[2]، يريد قوله:

جادت عليه كلّ عين ثَرَّةٍ   فتركْنَ كلّ قرارة كالدرهم

ذلك أن ابن مالك أوجب مُراعاة معنى (كلّ) إذا أُضيفت إلى نكرة، نحو: ﴿وَكُلُّ شَيْءٍ فَعَلُوهُ فِي ٱلزُّبُرِ﴾ بتذكير الضمير وإفراده، و ﴿كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ﴾ بالتأنيث، و ﴿كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾ بالجمع، وردّ قولَ ابن مالك هذا أبو حيّان، واعترض ببيت عنترة؛ إذ فيه: (فتركن) بالجمع والتأنيث، مع قوله: (كلّ عين) بإضافة (كلّ) إلى مُفرد، وخالفهما ابن هشام بتفصيل نتركه اختصاراً. ويريد بالآيتين: ﴿وَهَمَّتْ كُلُّ أُمَّةٍ بِرَسُولِهِمْ لِيَأْخُذُوهُ﴾، ﴿وَعَلَىٰ كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ﴾، وأجاب في شأنهما ابن هشام وفي آية سورة ص[3]. والشاهد قوله: «ولو ظفر أبو حيّان»؛ إذ يدلّ على أن التفطّن لموضع من القُرآن للاحتجاج في مسائل النِّزاع هو ظفر وفوز، يُرغَب فيه، ويُسعى إليه، وأن من شأن ابن هشام التفطّن لمثل هذا، وأن من شأن أبي حيّان الغفلة

(1) **الأشباه والنظائر في النحو**، للسيوطي، تحقيق جماعة مجمع اللُّغة العربية.
(2) **المغني**، ص263، مرجع سابق.
(3) **المغني**، ص258-263، مرجع سابق.

عنه، وأنه يأخذ ما يجد بغير فِقه وتثبّت؛ إذ كان سيعترض بها، ولا يتنبّه للجواب الذي ذكره ابن هشام فيها. وذلك على عادة ابن هشام في التعريض بأبي حيّان[1].

الاستدراك:

وكان ابن هشام يستدرك الآي على من فاته، ويستدرك بها الأحكام على من قضى بما يُخالفها، واستدلّ بغيرها.

4 - ومن شواهد ذلك أن الزمخشري ذهب إلى أن خبر (أنّ) الواقعة بعد (لو)، نحو ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ صَبَرُواْ﴾ يجب أن يكون فعلاً، كالآية، وردّه ابن الحاجب وغيره بقوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّمَا فِي ٱلْأَرْضِ مِن شَجَرَةٍ أَقْلَٰمٌ﴾، وقالوا: إنما ذلك في المُشتق لا الجامد كالذي في الآية، وردّ ابن مالك قول هؤلاء بأنه قد جاء اسماً مُشتقاً في قول الشاعر:

لو أن حيّاً مدركُ الفلاح   أدركه ملاعب الرماح

قال ابن هشام: «وقد وجدت آية في التنزيل وقع فيها الخبر اسماً مشتقاً، ولم يتنبّه لها الزمخشري، كما لم يتنبّه لآية لُقمان، ولا ابن الحاجب، ولما منع من ذلك، ولا ابن مالك، وإلا لِمَا استدلّ بالشعر، وهي قوله تعالى: ﴿يَوَدُّواْ لَوْ أَنَّهُم بَادُونَ فِي ٱلْأَعْرَابِ﴾»[2]. وذكر مثل هذا في شرح قصيدة كعب ابن زهير رضي الله عنه عند قوله:

أكْرِمْ بها خُلَّةً لو أنها صَدَقت   موعودَها، أوْ لَوَ انَّ النصح مقبول

فأتى بالخبر فعلاً مرة، وهي (صدقت)، ومُشتقاً مرة، وهو (مقبول)[3].

---

(1) انظر بحثاً لي في مجلة **تراث الشعب**، (طرابلس)، ج3، ع2، سنة 1992م، في الصلة بين أبي حيّان وابن هشام، بعنوان كريه، وضعه محرّر المجلة من عند نفسه، وألغى العنوان الذي وضعته، والأمر لله.

(2) **المغني**، ص355-357، مرجع سابق.

(3) **شرح بانت**، لابن هشام، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة التجارية، القاهرة، طبعة 1953م، ص29.

فاستدرك ابن هشام بآية الأحزاب على الزمخشري وابن الحاجب؛ إذ قضيا بخِلافها، وعلى ابن مالك إذِ استشهد بغيرها، وكلّهم لم يتنبّه لها.

5 - وقال بعضهم في قوله تعالى: ﴿بِٱلۡأَخۡسَرِينَ أَعۡمَٰلًا﴾، إنّ ﴿أَعۡمَٰلًا﴾ مفعول به، وردّه ابن خروف بأن (خسر) لا يتعدّى، ووافقه الصفار، قال ابن هشام: «وثلاثتهم ساهون؛ لأن اسم التفضيل لا ينصب المفعول به، ولأن (خسر) متعدّ، ففي التنزيل ﴿ٱلَّذِينَ خَسِرُوٓاْ أَنفُسَهُمۡ﴾، ﴿خَسِرَ ٱلدُّنۡيَا وَٱلۡأٓخِرَةَۚ﴾، وصوّب أنه تمييز»[1].

6 - واستدرك على قول المُعربين: إن النَّكرة إذا أُعيدت نكرة كانت غير الأُولى، وإذا أُعيدت معرفة كانت الآخرة هي الأولى، وكذا إذا أُعيدت المعرفة معرفة، أو أُعيدت المعرفة نكرة، على ما هو مشهور في قوله تعالى: ﴿إِنَّ مَعَ ٱلۡعُسۡرِ يُسۡرًا﴾، ومجيء الأثر: «لن يغلب عُسْرٌ يسرين»[2]. فذكر ابن هشام أنه يُشكل على هذا القول أُمور، منها أن في التنزيل آيات تردّ هذه الأحكام الأربعة. فيُشكل على أنه إذا أُعيدت النَّكرة نكرة كانت غير الأُولى، قال تعالى: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِي خَلَقَكُم مِّن ضَعۡفٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنۢ بَعۡدِ ضَعۡفٍ قُوَّةً ثُمَّ جَعَلَ مِنۢ بَعۡدِ قُوَّةٍ ضَعۡفًا وَشَيۡبَةًۚ﴾، فالآخِر هو الأول. ويُشكل على الحكم الثاني، وهو أن النَّكرة إذا أُعيدت معرفة كانت هي الأُولى، قوله تعالى: ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيۡهِمَآ أَن يُصۡلِحَا بَيۡنَهُمَا صُلۡحًاۚ وَٱلصُّلۡحُ خَيۡرٞۗ﴾، فالصلح الأول خاص، وهو الصلح بين الزوجين، والآخِر عام؛ ولهذا يستدلّ بالآية على استحباب كلّ صلح جائز. ويُشكل على الحكم الثالث، وهو أن المعرفة إذا أُعيدت معرفة كانت هي الأولى، قوله تعالى: ﴿قُلِ ٱللَّهُمَّ مَٰلِكَ ٱلۡمُلۡكِ تُؤۡتِي ٱلۡمُلۡكَ مَن تَشَآءُ وَتَنزِعُ ٱلۡمُلۡكَ مِمَّن تَشَآءُ﴾، فإن الملك الأول عام، والآخِر خاص. ويُشكل على الحكم الرابع، وهو أن المعرفة إذا أُعيدت نكرة كانت هي الأُولى، قوله تعالى:

---

(1) **المغني**، ص706، مرجع سابق.

(2) روي مرفوعاً موصولاً ومرسلاً، وروي موقوفاً على عمر وابن مسعود وابن عباس رضي الله عنهم، بيّنه الحافظ في **الفتح**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي ومحيي الدين ابن الخطيب، طبعة 1379هـ، المكتبة السلفية، القاهرة.

﴿يَسْـَٔلُكَ أَهْلُ ٱلْكِتَـٰبِ أَن تُنَزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتَـٰبًا مِّنَ ٱلسَّمَآءِ﴾. قال ابن هشام: «فإن ادُّعي أن القاعدة فيهن إنما هي مُستمرة مع عدم القرينة، فأما إن وجدت القرينة فالتعويل عليها - سَهُلَ»[1]. وذكر آيات أُخر في هذا رغبتُ عن الإطالة بذكرها.

I - تفريـــع:

وهذا الذي ضربتُ أمثلته من حفاوته بالآي، واستدراكه بها، بمعزل عما جعلت هذه الكلمة لبيانه؛ إذ ذاك كالتمهيد له والتوطئة. وهذه الكلمة إنما هي لشرح افتنانه في سَوْق الشواهد القرآنية، بإيرادها على وجوه من الخُصوصية والتناسق الفني يتجاوز الاستشهاد المألوف إلى شيء آخر، هو ما سميته: فن الاستشهاد.

ومن هذا الفن أن يستشهد لأكثر من فرع من المسألة بموضع واحد من القرآن، أو بأكثر من موضع بينها اتصال.

- **فرعان في موضع:**

فالنَّوع الأول -وهو أن يأتي بالشاهد فيه أكثر من فرع من المسألة التي يتكلم عليها- قِسمان: ما فيه فرعان، وما فيه فروع.

وما فيه فرعان في أكثر من كلمة من الموضع له أمثلة كثيرة، منها:

1 - اجتماع (إن) الشرطية و(إن) النافية في قوله تعالى: ﴿وَلَئِن زَالَتَآ إِنْ أَمْسَكَهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِّنۢ بَعْدِهِۦٓ﴾[2].

2 - واجتماع لحاق (ما) الكافة بـ (إنّ) المكسورة ولحاقها بـ (أنّ) المفتوحة في قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا يُوحَىٰٓ إِلَىَّ أَنَّمَآ إِلَـٰهُكُمْ إِلَـٰهٌ وَٰحِدٌ﴾. وفيه

(1) **المغني**، ص861-863، مرجع سابق.

(2) **المغني**، ص35، مرجع سابق، **والإعراب**، لابن هشام، تحقيق: د. علي فودة، طبعة 1981م، جامعة الرياض، ص78.

أيضاً أن الأُولى لقصر الصفة على الموصوف، والآخرة لقصر الموصوف على الصفة[1].

3 - واجتماع (إذا) الفجائية و(إذا) الظرفية في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ إِذَا دَعَاكُمْ دَعْوَةً مِّنَ الْأَرْضِ إِذَا أَنتُمْ تَخْرُجُونَ﴾، وقوله: ﴿فَإِذَا أَصَابَ بِهِ مَن يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ إِذَا هُمْ يَسْتَبْشِرُونَ﴾[2].

4 - واجتماع مجيء (في) للظرفية المكانية ومجيئها للظرفية الزمانية في قوله تعالى: ﴿غُلِبَتِ الرُّومُ فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُم مِّن بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ فِي بِضْعِ سِنِينَ﴾[3].

5 - واجتماع مجيء كاف الخطاب في محل نصب ومجيئها في محل جَرّ في قوله تعالى: ﴿مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ﴾، وكذا ياء المتكلم في قوله تعالى: ﴿رَبِّي أَكْرَمَنِ﴾[4].

6 - واجتماع إسكان لام الأمر بعد الفاء وإسكانها بعد الواو في قوله تعالى: ﴿فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي﴾[5].

7 - واجتماع زيادة (مِنْ) في المنصوب وزيادتها في المرفوع في قوله تعالى: ﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَٰهٍ﴾[6].

8 - واجتماع العطف على السابق والعطف على اللاحق في قوله تعالى: ﴿وَمِنكَ وَمِن نُّوحٍ وَإِبْرَاهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ﴾[7]، ومثله: ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ﴾، فهذا على الترتيب، ثم

---

(1) **المغني**، ص59، مرجع سابق، **والأوضح**، لابن هشام، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، طبعة 1967م، 1/ 347، المكتبة التجارية، **وشرح القطر**، ص149، مرجع سابق.

(2) **المغني**، ص127، **والموضع الأول في الإعراب**، ص68، مرجعان سابقان.

(3) **المغني**، ص223، **والأوضح**، 3/ 38. **وشرح اللمحة**، 2/ 244، مراجع سابقة.

(4) **المغني**، ص240، **والأوضح**، 1/ 86، مرجعان سابقان.

(5) **المغني**، ص294، مرجع سابق.

(6) **المغني**، ص426، مرجع سابق.

(7) **المغني**، ص463، مرجع سابق.

عطف بعكس الترتيب فقال: ﴿وَعِيسَىٰ وَأَيُّوبَ﴾[1].

9 - واجتماع حذف المُبتدأ وحذف الخبر في قوله تعالى: ﴿سَلَٰمٌ قَوْمٌ مُّنكَرُونَ﴾؛ أي: سلام عليكم، أنتم قوم مُنكرون[2].

10 -واجتماع الاعتراض بين القسم وجوابه، والاعتراض بين الموصوف وصفته في قوله تعالى: ﴿فَلَآ أُقْسِمُ بِمَوَٰقِعِ ٱلنُّجُومِ وَإِنَّهُۥ لَقَسَمٌ لَّوْ تَعْلَمُونَ عَظِيمٌ إِنَّهُۥ لَقُرْءَانٌ كَرِيمٌ﴾[3].

11 -واجتماع تعلّق الظرف بالفعل، وتعلّقه بما فيه معنى الفعل في قوله تعالى: ﴿أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ ٱلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ﴾[4].

12 -واجتماع مجيء الجار والمجرور صِلة، ومجيء الظرف كذلك في قوله تعالى: ﴿وَلَهُۥ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ وَمَنْ عِندَهُۥ لَا يَسْتَكْبِرُونَ﴾[5].

13 -واجتماع حذف عامل الفاعل وحذف عامل نائب الفاعل وجوباً في قوله تعالى: ﴿إِذَا ٱلسَّمَآءُ ٱنشَقَّتْ وَأَذِنَتْ لِرَبِّهَا وَحُقَّتْ وَإِذَا ٱلْأَرْضُ مُدَّتْ﴾[6].

14 -واجتماع الماضي والمضارع من (زال) التامة في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُمْسِكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ أَن تَزُولَا ۚ وَلَئِن زَالَتَآ﴾[7].

15 -واجتماع الفاصل الملفوظ والفاصل المقدّر بين الفعل ونون التوكيد في قوله تعالى: ﴿لَتُبْلَوُنَّ فِىٓ أَمْوَٰلِكُمْ وَأَنفُسِكُمْ وَلَتَسْمَعُنَّ﴾[8].

16 -واجتماع زيادة (مِنْ) مع النَّكرة المنفية، وزيادتها مع النَّكرة المستفهم

---

(1) **شرح الشذور**، ص445، مرجع سابق.
(2) **المغني**، ص501، وشرح **القطر**، ص125، مرجعان سابقان.
(3) **المغني**، ص510، و**الإعراب**، ص44، مرجعان سابقان.
(4) **المغني**، ص566، و**الإعراب**، ص55، مرجعان سابقان.
(5) **المغني**، ص581، و**شرح الشذور**، ص141، مرجعان سابقان.
(6) **شرح بانت**، ص29، و**شرح الشذور**، ص165، مرجعان سابقان.
(7) **شرح بانت**، ص84، و**الأوضح**، 1/ 237. و**شرح الشذور**، ص185، مراجع سابقة.
(8) **شرح القطر**، ص35، مرجع سابق.

عنها في قوله تعالى: ﴿مَّا تَرَىٰ فِي خَلْقِ ٱلرَّحْمَٰنِ مِن تَفَٰوُتٍ فَٱرْجِعِ ٱلْبَصَرَ هَلْ تَرَىٰ مِن فُطُورٍ﴾[1].

17 -واجتماع مجيء (أولو) بالواو للرفع، ومجيئها بالياء للنصب في قوله تعالى: ﴿وَلَا يَأْتَلِ أُوْلُواْ ٱلْفَضْلِ مِنكُمْ وَٱلسَّعَةِ أَن يُؤْتُوٓاْ أُوْلِي ٱلْقُرْبَىٰ﴾[2].

18 -واجتماع ذكر الضمير الرابط للصِّلة وحذفه وهو في موضع جر في قوله تعالى: ﴿يَأْكُلُ مِمَّا تَأْكُلُونَ مِنْهُ وَيَشْرَبُ مِمَّا تَشْرَبُونَ﴾[3].

19 -واجتماع مجيء (عند) للقرب المعنوي، ومجيئها للقرب الحسِّي في قوله تعالى: ﴿قَالَ ٱلَّذِي عِندَهُۥ عِلْمٌ مِّنَ ٱلْكِتَٰبِ أَنَا۠ ءَاتِيكَ بِهِۦ قَبْلَ أَن يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ فَلَمَّا رَءَاهُ مُسْتَقِرًّا عِندَهُۥ﴾[4].

20 -واجتماع تمام (أصبح) وتمام (أمسى) في قوله تعالى: ﴿فَسُبْحَٰنَ ٱللَّهِ حِينَ تُمْسُونَ وَحِينَ تُصْبِحُونَ﴾[5].

21 -واجتماع اتحاد الفاعل واختلافه في المفعول له وعاملِه في قوله تعالى: ﴿لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً﴾؛ ولهذا جُرّ ما تخلّف فيه شرط الاتحاد باللام[6].

22 -واجتماع الفصل بالضمير المُنفصل وبـ (لا) في العطف على الضمير المُتصل المرفوع المحلّ في قوله تعالى: ﴿مَّا لَمْ تَعْلَمُوٓاْ أَنتُمْ وَلَآ ءَابَآؤُكُمْ﴾[7].

23 -واجتماع مجيء (رأى) للرَّجحان ومجيئها لليقين في قوله تعالى: ﴿إِنَّهُمْ يَرَوْنَهُۥ بَعِيدًا وَنَرَىٰهُ قَرِيبًا﴾[8].

---

(1) **شرح القطر**، ص246، مرجع سابق.
(2) **شرح الشذور**، ص61، و**شرح القطر**، ص49، مرجعان سابقان.
(3) **المغني**، ص655، مرجع سابق.
(4) **شرح بانت**، ص11، مرجع سابق.
(5) **الأوضح**، 1/ 254، و**شرح القطر**، ص136، مرجعان سابقان.
(6) **شرح القطر**، ص229، مرجع سابق.
(7) **الأوضح**، 3/ 390، مرجع سابق.
(8) **الأوضح**، 2/ 41، مرجع سابق.

24 -واجتماع جرّ الحرف للظاهر وجرّه للمُضمر في قوله تعالى: ﴿وَمِنكَ وَمِن نُّوحٍ﴾[1]، ﴿وَعَلَيْهَا وَعَلَى ٱلْفُلْكِ تُحْمَلُونَ﴾[2]، ﴿قُلِ ٱللَّهُ يُنَجِّيكُم مِّنْهَا وَمِن كُلِّ كَرْبٍ﴾، ﴿فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ﴾.

25 -واجتماع الطلب والنفي قبل فاء السببية التي يُنصب بعدها المضارع في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَطْرُدِ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُم بِٱلْغَدَوٰةِ وَٱلْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُۥ ۖ مَا عَلَيْكَ مِنْ حِسَابِهِم مِّن شَىْءٍ وَمَا مِنْ حِسَابِكَ عَلَيْهِم مِّن شَىْءٍ فَتَطْرُدَهُمْ فَتَكُونَ مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾[3]؛ لأن ﴿فَتَطْرُدَهُمْ﴾ جواب النفي، وهو: ﴿مَا عَلَيْكَ﴾ وما: عطف عليه، و ﴿فَتَكُونَ﴾ جواب النهي، وهو: ﴿وَلَا تَطْرُدِ﴾. ويجوز أن يكون ﴿فَتَكُونَ﴾ معطوفاً على ﴿فَتَطْرُدَهُمْ﴾.

26 -واجتماع التذكير والتأنيث في العدد في قوله تعالى: ﴿سَخَّرَهَا عَلَيْهِمْ سَبْعَ لَيَالٍ وَثَمَٰنِيَةَ أَيَّامٍ﴾[4].

27 -ومن أطرف ذلك اجتماع فرعين، ثم فرعين على فرع، وذلك اجتماع مجيء الهاء في موضع نصب ومجيئها في موضع جرّ، ثم مجيئها في موضع جرّ بالحرف، وفي موضع جرّ بالإضافة، وذلك في قوله تعالى: ﴿قَالَ لَهُۥ صَاحِبُهُۥ وَهُوَ يُحَاوِرُهُۥٓ﴾[5].

وما فيه فرعان في كلمة واحدة من أمثلة:

1 - اجتماع التأخر والفرعية في العامل -وهما سبب زيادة لام التقوية- في قوله تعالى: ﴿وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَٰهِدِينَ﴾[6].

2 - واجتماع الإنشائية والجمود في جواب الشرط في قوله تعالى: ﴿إِن

---

(1) **الأوضح**، 3/ 16، وشرح **الشذور**، ص317، مرجعان سابقان.
(2) **شرح الشذور**، ص449، مرجع سابق.
(3) **الأوضح**، 4/ 184، مرجع سابق.
(4) **الأوضح**، 4/ 243، وشرح **اللمحة**، 2/ 364، مرجعان سابقان.
(5) **المغني**، ص454، و**الأوضح**، 1/ 86، مرجعان سابقان.
(6) **المغني**، ص287، مرجع سابق.

تُبۡدُواْ ٱلصَّدَقَٰتِ فَنِعِمَّا هِيَۖ﴾، ﴿وَمَن يَكُنِ ٱلشَّيۡطَٰنُ لَهُۥ قَرِينٗا فَسَآءَ قَرِينٗا﴾[1].

3 - واجتماع انتفاء الاتحاد في الفاعل وانتفاء الاتحاد في الزمن في المفعول له وعاملِه في قوله تعالى: ﴿أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمۡسِ﴾[2].

4 - واجتماع الاسمية والطلبية في جُملة جواب الشرط -ولذا ارتبطت بالفاء- في قوله تعالى: ﴿وَإِن يَخۡذُلۡكُمۡ فَمَن ذَا ٱلَّذِي يَنصُرُكُم مِّنۢ بَعۡدِهِۦۗ﴾[3].

- **فُروع في موضع:**

ويترقّى في الافتنان فيأتي بالشاهد فيه ثلاثة فُروع للمسألة، من ذلك:

1 - أن (إذْ) تلزم الإضافة إلى جُملة اسمية، أو فعلية فعلها ماضٍ، أو فعلية فعلها مضارع لفظاً ماضٍ معنى، واجتمعت الثلاث في قوله تعالى: ﴿إِلَّا تَنصُرُوهُ فَقَدۡ نَصَرَهُ ٱللَّهُ إِذۡ أَخۡرَجَهُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ ثَانِيَ ٱثۡنَيۡنِ إِذۡ هُمَا فِي ٱلۡغَارِ إِذۡ يَقُولُ لِصَٰحِبِهِۦ لَا تَحۡزَنۡ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَنَاۖ﴾[4].

2 - وأن الضمير (نا) مُشترك بين مواضع الرفع والنصب والجر، واجتمع استعماله فيهنّ في قوله تعالى: ﴿رَّبَّنَآ إِنَّنَا سَمِعۡنَا﴾[5]. ويصلح هذا شاهداً أيضاً لاتصاله بالكَلم الثلاث، واستشهد ابن هشام لاتصال ياء المُتكلم بالكَلم الثلاث بقوله تعالى: ﴿إِنَّنِي هَدَىٰنِي رَبِّيٓ﴾[6].

- **فرعان على قراءتين:**

ويكون الفرعان في موضع واحد، ولكنهما على قراءتين. وهو قسمان: واقع في قراءة عشرية، وواقع في قراءة شاذة.

---

(1) **تخليص الشواهد**، لابن هشام، تحقيق: د. عباس مصطفى الصالحي، طبعة 1953م، دار الكتاب العربي، بيروت، ص442.
(2) **الأوضح**، 2/ 228، مرجع سابق.
(3) **الأوضح**، 4/ 210، مرجع سابق.
(4) **المغني**، ص116-117، مرجع سابق.
(5) **الأوضح**، 1/ 86، مرجع سابق.
(6) **شرح اللمحة**، 1/ 173، مرجع سابق.

- **فالواقع في قراءة عشرية من أمثلته:**

1 - اجتماع ذكر الضمير الرابط لجُملة الصلة وحذفه في قوله تعالى: ﴿وَمَا عَمِلَتْهُ أَيْدِيهِمْ﴾، ﴿وَفِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ ٱلْأَنفُسُ﴾، وقُرئ: ﴿وَمَا عَمِلَتْ أَيْدِيهِمْ﴾، ﴿وَفِيهَا مَا تَشْتَهِي الأَنفُسُ﴾[1].

2 - واجتماع فتح همزة (إن) وكسرها في قوله تعالى: ﴿إِنَّا كُنَّا مِن قَبْلُ نَدْعُوهُ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلْبَرُّ ٱلرَّحِيمُ﴾؛ وذلك لوقوعها موقع العلّة، فالفتح على تقدير الحرف، والكسر على الاستئناف[2].

3 - واجتماع فتحها وكسرها في قوله تعالى: ﴿إِنَّ لَكَ أَلَّا تَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعْرَىٰ وَأَنَّكَ لَا تَظْمَؤُاْ فِيهَا وَلَا تَضْحَىٰ﴾، المُراد الآخرة؛ وذلك لوقوعها بعد واو مسبوقة بمُفرد صالح للعطف عليه، فالكسرة على الاستئناف أو العطف على جُملة (إن) السابقة، والفتح على العطف على ﴿أَلَّا تَجُوعَ﴾[3].

4 - واجتماع النصب والإتباع في المُستثنى في كلام تام غير موجب والاستثناء مُتصل في قوله تعالى: ﴿مَّا فَعَلُوهُ إِلَّا قَلِيلٌ مِّنْهُمْ﴾، ﴿وَلَا يَلْتَفِتْ مِنكُمْ أَحَدٌ إِلَّا ٱمْرَأَتَكَ﴾[4].

5 - واجتماع تقدير (أنْ) مُخففةً وتقديرها ناصبة -وذلك لسبق الظن- في قوله تعالى: ﴿وَحَسِبُوٓاْ أَلَّا تَكُونَ فِتْنَةٌ﴾ قرئ برفع ﴿تَكُونُ﴾ وبنصبه[5].

6 - واجتماع النصب والجرّ بالإضافة في الاسم التالي للوصف العامل في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ بَٰلِغُ أَمْرِهِۦ﴾، ﴿هَلْ هُنَّ كَٰشِفَٰتُ ضُرِّهِۦٓ﴾[6].

---

(1) **المغني**، ص654-655، وشرح **القطر**، ص108، مرجعان سابقان.
(2) **الأوضح**، 1/ 338، وشرح **بانت**، ص38، مرجعان سابقان.
(3) **الأوضح**، 1/ 338، مرجع سابق.
(4) **الأوضح**، 2/ 257، وشرح **الشذور**، ص265، وشرح **القطر**، ص245، مراجع سابقة.
(5) **الأوضح**، 4/ 161، مرجع سابق.
(6) **الأوضح**، 3/ 230، مرجع سابق.

• وأما الواقع في قراءة شاذة فأمثلته:

1 - اجتماع التعدية بالباء والتعدية بالهمزة في قوله تعالى: ﴿ذَهَبَ ٱللَّهُ بِنُورِهِمْ﴾، وقُرئ: ﴿أَذْهَبَ اللَّهُ نُورَهُمْ﴾[1].

2 - اجتماع النصب بـ (إذاً) وإهمالها؛ وذلك لوقوعها بعد واو أو فاء، في قوله تعالى: ﴿وَإِذًا لَّا يَلْبَثُونَ﴾، ﴿فَإِذًا لَّا يُؤْتُونَ﴾، وقُرئ بالنصب ﴿وَإِذًا لاَ يَلْبَثُوا﴾، ﴿فَإِذًا لاَ يُؤْتُواْ﴾[2].

3 - واجتماع الرفع والنصب في قوله تعالى: ﴿جَنَّٰتُ عَدْنٍ يَدْخُلُونَهَا﴾، وهي مسألة الاشتغال[3].

• فُروع على قراءات:

ويكون في الموضع الواحد قراءات تصلح شاهداً لفروع من المسألة، ومن ذلك:

1 - اجتماع إعراب (قبل) و(بعد) مُنوّنين، وغير مُنوّنين، وبناؤهُما على الضم، في قوله تعالى: ﴿لِلَّهِ ٱلْأَمْرُ مِن قَبْلُ وَمِنۢ بَعْدُ﴾، فقد قُرئ بكلّ ذلك[4].

2 - واجتماع الرفع على الاستئناف، والجزم بالعطف، والنصب بـ (أنْ) مضمرة، في المضارع المقرون بالفاء أو الواو بعد انقضاء جملتي الشرط والجواب في قوله تعالى: ﴿وَإِن تُبْدُواْ مَا فِىٓ أَنفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُم بِهِ ٱللَّهُ فَيَغْفِرُ﴾، وقوله: ﴿مَن يُضْلِلِ ٱللَّهُ فَلَا هَادِىَ لَهُۥ وَيَذَرُهُمْ﴾، قرئ بكل ذلك[5].

---

(1) **المغني**، ص138، مرجع سابق.
(2) **الأوضح**، 4/ 167، مرجع سابق.
(3) **شرح القطر**، ص196، مرجع سابق.
(4) **الأوضح**، 3/ 154، وشرح الشذور، ص103، وشرح القطر، ص19، مراجع سابقة.
(5) **الأوضح**، 4/ 213، وشرح الشذور، ص351، مرجعان سابقان.

- **فرعان في سورة:**

ويجمع ابن هشام شاهدين لفرعين من مسألة، والشاهدان في سورة واحدة، ومن ذلك:

1 - اجتماع مجيء اللام في جواب (لو) المثبت وتركها في سورة الواقعة، في قوله تعالى: ﴿لَوْ نَشَآءُ لَجَعَلْنَٰهُ حُطَٰمًا﴾، ﴿لَوْ نَشَآءُ جَعَلْنَٰهُ أُجَاجًا﴾[1].

2 - واجتماع مثال ظرف المكان ومثال ظرف الزمان في أول سورة يوسف، في قوله تعالى: ﴿أَوِ ٱطْرَحُوهُ أَرْضًا﴾، ﴿وَجَآءُوٓ أَبَاهُمْ عِشَآءً﴾[2].

3 - واجتماع مثال (أهلون) بالواو، ومثالها بالياء في سورة الفتح في قوله تعالى: ﴿شَغَلَتْنَآ أَمْوَٰلُنَا وَأَهْلُونَا﴾، ﴿إِلَىٰٓ أَهْلِيهِمْ﴾[3].

- **فرعان في المتشابه:**

ومن الاستشهاد المُعجب الرائق أن يكون الفرعان في موضعين متشابهين من القرآن، ومن أمثلته:

1 - تسويغ الابتداء بالنَّكرة بالعطف، بأن يكون أحد المُتعاطفين يجوز الابتداء به، فشاهد ما فيه المعطوف يجوز الابتداء به: ﴿طَاعَةٌ مَّعْرُوفَةٌ﴾، وشاهد ما فيه المعطوف عليه يجوز الابتداء به: ﴿قَوْلٌ مَّعْرُوفٌ وَمَغْفِرَةٌ خَيْرٌ﴾[4].

2 - وجواز ذكر (أن) الناصبة للمضارع بعد اللام وحذفها، فشاهد الحذف ﴿وَأُمِرْنَا لِنُسْلِمَ لِرَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾، وشاهد الذكر ﴿وَأُمِرْتُ لِأَنْ أَكُونَ أَوَّلَ ٱلْمُسْلِمِينَ﴾[5].

---

(1) **المغني**، ص358، و**الأوضح**، 4/ 231، مرجعان سابقان.
(2) **الإعراب**، ص62، مرجع سابق.
(3) **شرح القطر**، ص67، مرجع سابق.
(4) **المغني**، ص610، مرجع سابق.
(5) **الأوضح**، 4/ 191، و**شرح الشذور**، ص297، و**شرح القطر**، ص67، مراجع سابقة.

3 - وتثنية الحال وجمعها لمُتعدّد إذا اتحد اللفظ، فشاهد التثنية: ﴿وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ دَآئِبَيْنِ﴾، وشاهد الجمع ﴿وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ وَٱلنُّجُومُ مُسَخَّرَٰتٌ بِأَمْرِهِۦٓ﴾[1].

4 - وإضافة (إذ) إلى الجمل، فشاهد الاسمية ﴿وَٱذْكُرُوٓاْ إِذْ أَنتُمْ قَلِيلٌ﴾، وشاهد الفعلية: ﴿وَٱذْكُرُوٓاْ إِذْ كُنتُمْ قَلِيلًا﴾[2].

5 - وتأنيث العدد وتذكيره، فشاهد التأنيث: ﴿ءَايَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ ٱلنَّاسَ ثَلَٰثَةَ أَيَّامٍ﴾، وشاهد التذكير: ﴿ءَايَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ ٱلنَّاسَ ثَلَٰثَ لَيَالٍ سَوِيًّا﴾[3].

6 - وجواز المُخالفة في البدل بالتعريف والتنكير، فشاهد الموافقة: ﴿ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ﴾، وشاهد المُخالفة ﴿...إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ صِرَٰطِ ٱللَّهِ﴾[4].

7 - وتعدّي بعض الأفعال إلى اثنين بنفسه، وإلى أحدهما بالحرف، فشاهد التعدّي إلى اثنين بنفسه: ﴿زَوَّجْنَٰكَهَا﴾، وشاهد التعدّي إلى أحدهما بالحرف: ﴿وَزَوَّجْنَٰهُم بِحُورٍ عِينٍ﴾[5].

8 - وتمييز المئة والألف بمُفرد مجرور، فشاهد المئة: ﴿بَل لَّبِثْتَ مِاْئَةَ عَامٍ﴾، وشاهد الألف ﴿فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ﴾[6].

9 - وجمع الخُلّة بمعنى الصداقة على خِلال، فشاهد المفرد: ﴿يَوْمٌ لَّا بَيْعٌ فِيهِ وَلَا خُلَّةٌ﴾، وشاهد الجمع: ﴿يَوْمٌ لَّا بَيْعٌ فِيهِ وَلَا خِلَٰلٌ﴾[7].

10 -ومجيء (لولا) و(لو ما) للتخصيص فيختصان بالفعلية، نحو: ﴿لَوْلَآ أُنزِلَ

(1) **الأوضح**، 2/ 336، مرجع سابق.
(2) **الأوضح**، 3/ 124، **والإعراب**، ص69، **وشرح الشذور**، ص126، مراجع سابقة.
(3) **شرح الشذور**، ص458، مرجع سابق.
(4) **شرح الشذور**، ص444، مرجع سابق.
(5) **شرح الشذور**، ص376، مرجع سابق.
(6) **شرح اللمحة**، 2/ 368، مرجع سابق.
(7) **شرح بانت**، ص27، مرجع سابق.

عَلَيْنَا ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ﴾، ﴿لَّوْ مَا تَأْتِينَا بِٱلْمَلَٰٓئِكَةِ﴾[1].

11 -واختصاص (إذا) بالفعلية، ويكون الفعل ظاهراً، نحو: ﴿فَإِذَا ٱنشَقَّتِ ٱلسَّمَآءُ﴾، ومُضمراً، نحو: ﴿إِذَا ٱلسَّمَآءُ ٱنشَقَّتْ﴾[2].

12 -وفصل الضمير إذا لم يتأتَّ اتصاله، وذلك بتقدّمه على عامله، نحو: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾، أو مجيئه بعد (إلّا)، نحو: ﴿أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوٓا۟ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾[3].

13 -وتخلّف شرط القلبية في المفعول له في: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓا۟ أَوْلَٰدَكُم مِّنْ إِمْلَٰقٍ﴾، ولذلك جُرَّ بالحرف، وحصوله في: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓا۟ أَوْلَٰدَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَٰقٍ﴾، ولذلك نُصب[4].

14 -وترجّح النصب في المُشتغَل عنه لإيهام الرفع أن الفعل صفة، نحو: ﴿إِنَّا كُلَّ شَىْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ﴾، ووجوب الرفع إذا كان الفعل صفة، نحو: ﴿وَكُلُّ شَىْءٍ فَعَلُوهُ فِى ٱلزُّبُرِ﴾[5].

15 -ومجيء الشرط والجواب مُضارعين، نحو: ﴿وَإِن تَعُودُوا۟ نَعُدْ﴾، وماضيين، نحو: ﴿وَإِنْ عُدتُّمْ عُدْنَا﴾[6].

16 -ومن طريف هذا الضرب أنه جاء به في مسألة بلاغية، وذلك اختلافهم في حذف أداة التشبيه أيكون تشبيهاً أو استعارة؟ وهو نوعان: أن يكون المُشبّه به خبراً لمذكور، نحو: ﴿وَٱلَّذِينَ كَذَّبُوا۟ بِـَٔايَٰتِنَا صُمٌّ وَبُكْمٌ﴾، وأن يكون خبراً لمحذوف، نحو: ﴿صُمٌّۢ بُكْمٌ﴾[7].

---

(1) **الأوضح**، 4/ 237، مرجع سابق.
(2) **الإعراب**، ص67.
(3) **الأوضح**، 1/ 94-95، مرجع سابق.
(4) **الأوضح**، 4/ 226، مرجع سابق.
(5) **الأوضح**، 2/ 169، مرجع سابق.
(6) **الأوضح**، 4/ 205، مرجع سابق.
(7) **شرح بانت**، ص13-14، مرجع سابق.

• **فُروع في المُشابه:**

ويكون في المُتشابه شواهد لعدة من الفُروع، ومثاله في كلامه على جواب (لما)، إذ يكون جوابها فعلاً ماضياً، وشاهده: ﴿فَلَمَّا نَجَّىٰكُمْ إِلَى ٱلْبَرِّ أَعْرَضْتُمْ﴾، وجملة اسمية مقرونة بـ (إذا) الفجائية، وشاهده: ﴿فَلَمَّا نَجَّىٰهُمْ إِلَى ٱلْبَرِّ إِذَا هُمْ يُشْرِكُونَ﴾، أو مقرونة بالفاء، وشاهده: ﴿فَلَمَّا نَجَّىٰهُمْ إِلَى ٱلْبَرِّ فَمِنْهُم مُّقْتَصِدٌ﴾، وفعلاً مُضارعاً، وشاهده: ﴿فَلَمَّا ذَهَبَ عَنْ إِبْرَٰهِيمَ ٱلرَّوْعُ وَجَآءَتْهُ ٱلْبُشْرَىٰ يُجَٰدِلُنَا فِى قَوْمِ لُوطٍ﴾، والأخيرة لا تُشبه سابقاتها.

• **فرعان في كلمة:**

ويأتي بفرعين ويستشهد لهما بكلمة واحدة في موضعين، ومن أمثلته:

1 - جَرُّ الممنوع من الصرف بالفتحة، نحو: ﴿فَحَيُّوا۟ بِأَحْسَنَ مِنْهَآ﴾، ما لم يُضف، نحو: ﴿فِىٓ أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾[1].

2 - وإضافة المصدر إلى الفاعل بغير ذكر المفعول، نحو: ﴿رَبَّنَا وَتَقَبَّلْ دُعَآءِ﴾، وإضافته إلى المفعول بغير ذكر الفاعل، نحو: ﴿لَّا يَسْـَٔمُ ٱلْإِنسَٰنُ مِن دُعَآءِ ٱلْخَيْرِ﴾[2].

• **فُروع في كلمة:**

ويأتي بفُروع ويستشهد لهنّ بكلمة واحدة في مواضع، ومن أمثلته:

1 - أن في المُنادى المُضاف إلى الياء لُغاتٍ، منها: حذف الياء والاكتفاء بالكسرة، نحو: ﴿يَٰعِبَادِ فَٱتَّقُونِ﴾، وثبوت الياء ساكنة، نحو: ﴿يَا عِبَادِي لاَ خَوْفٌ عَلَيْكُمُ﴾، وثبوتها مفتوحة، نحو: ﴿يَٰعِبَادِىَ ٱلَّذِينَ أَسْرَفُوا۟﴾[3].

2 - وأن الفعل يُوحَّد مع تثنية الفاعل وجمعه كما يُوحَّد مع إفراده، نحو:

(1) **الأوضح**، 1/ 72، وشرح **الشذور**، ص38، وشرح **اللمحة**، 1/ 194، مراجع سابقة.
(2) **الأوضح**، 3/ 214، مرجع سابق.
(3) **الأوضح**، 4/ 37، مرجع سابق.

﴿قَالَ رَجُلَانِ﴾، ﴿وَقَالَ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾، ﴿وَقَالَ نِسْوَةٌ﴾[1].

- **فرعان في مادة:**

ويستشهد لفرعين بمادة واحدة في موضعين، ومن أمثلته:

1 - أن فعل الشرط لا يُقرن بحرف النفي إلّا (لم)، نحو: ﴿وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُۥ﴾، و(لا)، نحو: ﴿إِلَّا تَفْعَلُوهُ تَكُن فِتْنَةٌ فِى ٱلْأَرْضِ﴾[2].

2 - وأن النون تُبْدل ميماً إذا لقيتها الباء في كلمة، نحو: ﴿ٱنۢبَعَثَ﴾، أو كلمتين، نحو: ﴿مَنۢ بَعَثَنَا﴾[3].

- **فُروع في مادة:**

ويستشهد لفُروع بمادة واحدة في مواضع، ومن أمثلته: أنه يُذْكَر في باب (أعطى) المفعولان، نحو: ﴿إِنَّآ أَعْطَيْنَٰكَ ٱلْكَوْثَرَ﴾، ويُحذفان، نحو: ﴿فَأَمَّا مَنْ أَعْطَىٰ﴾، ويُحذف الآخِر منهما، نحو: ﴿وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ﴾، ويُحذف الأول، نحو: ﴿حَتَّىٰ يُعْطُوا۟ ٱلْجِزْيَةَ﴾[4]

- **فرعان على احتمال:**

ويكون فرعان في موضع واحد، ولكن ذلك على وجه الاحتمال، ومن أمثلته:

1 - جواز كينونة الهمزة للاستفهام وللنداء في قراءة التخفيف في قوله تعالى: ﴿أَمَّنْ هُوَ قَٰنِتٌ ءَانَآءَ ٱلَّيْلِ﴾[5].

---

(1) **الأوضح**، 2/ 98، مرجع سابق.
(2) **شرح الشذور**، ص340، مرجع سابق.
(3) **الأوضح**، 4/ 401، مرجع سابق.
(4) **المغني**، ص830، و**شرح اللمحة**، 2/ 78، مرجعان سابقان.
(5) **المغني**، ص18، مرجع سابق.

2 - وجواز إرادة الاستفهام الحقيقي والتقرير في قوله تعالى: ﴿ءَأَنتَ فَعَلْتَ هَٰذَا﴾[1].

3 - وجواز أن تكون (ما) موصولة ومصدرية في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا صَنَعُوا۟ كَيْدُ سَٰحِرٍ﴾، بتقدير: إن الذي صنعوه، أو: إنَّ صُنْعهم[2].

4 - وجواز أن تكون (حتى) للغاية وللعلّة في قوله تعالى: ﴿فَقَٰتِلُوا۟ ٱلَّتِى تَبْغِى حَتَّىٰ تَفِىٓءَ إِلَىٰٓ أَمْرِ ٱللَّهِ﴾[3].

5 - وجواز أن تكون (أم) مُتصلة ومُنقطعة في قوله تعالى: ﴿قُلْ أَتَّخَذْتُمْ عِندَ ٱللَّهِ عَهْدًا فَلَن يُخْلِفَ ٱللَّهُ عَهْدَهُۥٓ أَمْ تَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾[4].

- **فُروع على احتمال:**

ويكون في الموضع الواحد فروع على وجه الاحتمال، ومن أمثلته:

1 - جواز أن تكون (كان) ناقصة وتامة وزائدة في قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُۥ قَلْبٌ﴾، وقوله: ﴿فَٱنظُرْ كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ مَكْرِهِمْ﴾[5].

2 - وجواز أن يكون ﴿مُنزَلًا﴾ من قوله تعالى: ﴿رَّبِّ أَنزِلْنِى مُنزَلًا مُّبَارَكًا﴾ مصدراً واسم زمان واسم مكان؛ من أجل أن صيغة اسم المفعول تصلح لذلك[6].

- **فُروع باتفاق الفواصل:**

ويأتي لفروع بشواهد تتفق في الفاصلة، نحو استشهاده في إعراب أسماء

---

(1) **المغني**، ص26، مرجع سابق.
(2) **شرح الشذور**، ص280، مرجع سابق.
(3) **المغني**، ص169، و**الإعراب**، ص72، و**شرح اللمحة**، 2/ 343، مراجع سابقة.
(4) **المغني**، ص68، مرجع سابق.
(5) **المغني**، ص726، مرجع سابق.
(6) **نزهة الطروف في علم الصرف**، لابن هشام، تحقيق: أحمد عبد المجيد هريدي، طبعة 1990م، مكتبة الزهراء-القاهرة، ص106.

الاستفهام والشَّرط؛ لوقوعها على زمان بقوله تعالى: ﴿أَيَّانَ يُبْعَثُونَ﴾، ولوقوعها على مكان بقوله: ﴿فَأَيْنَ تَذْهَبُونَ﴾، ولوقوعها على حدث بقوله: ﴿أَيَّ مُنقَلَبٍ يَنقَلِبُونَ﴾[1].

II. تمثيل:

وما سمّيته التفريع ذاك فنّ علّة حدة، وهذا فن آخر من استشهاد ابن هشام بالآي القرآنية، وأسمّيه التمثيل، وهو أن يأتي بالموضع الواحد فيه أكثر من مثال للمسألة.

- **مثالان في موضع:**

فيأتي بالموضع فيه مثالان، وهذا النوع قسمان: قسم يكون فيه المثالان مُتلاصقين، وقسم يكون فيه المثالان مُتباعدين.

- **فمما فيه المثالان مُتلاصقان:**

1 - كسر همزة (إن) بعد عامل عُلِّق باللام، نحو: ﴿وَٱللَّهُ يَعۡلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُۥ وَٱللَّهُ يَشۡهَدُ إِنَّ ٱلۡمُنَٰفِقِينَ لَكَٰذِبُونَ﴾[2].

2 - وكينونة (أل) موصولاً بدخولها على مُشتق، نحو: ﴿إِنَّ ٱلۡمُصَّدِّقِينَ وَٱلۡمُصَّدِّقَٰتِ﴾، ﴿وَٱلسَّقۡفِ ٱلۡمَرۡفُوعِ وَٱلۡبَحۡرِ ٱلۡمَسۡجُورِ﴾[3].

3 - وحذف العائد المنصوب، نحو: ﴿وَٱللَّهُ يَعۡلَمُ مَا تُسِرُّونَ وَمَا تُعۡلِنُونَ﴾[4].

4 - ومجيء (مِنْ) لبيان الجنس، نحو: ﴿مِنۡ أَسَاوِرَ مِن ذَهَبٍ﴾[5].

---

(1) **المغني**، ص607، مرجع سابق.

(2) **الأوضح**، 1/ 336، وشرح **الشذور**، ص205، وشرح **القطر**، ص163، مراجع سابقة.

(3) **الأوضح**، 1/ 153، مرجع سابق.

(4) **الأوضح**، 1/ 169، مرجع سابق.

(5) **الأوضح**، 3/ 21، مرجع سابق.

5 - وعطف الفعل على الفعل، نحو: ﴿وَإِن تُؤْمِنُواْ وَتَتَّقُواْ يُؤْتِكُمْ أُجُورَكُمْ وَلَا يَسْـَٔلْكُمْ أَمْوَٰلَكُمْ﴾[1].

6 - وحذف المفعولين في باب (ظنّ) اقتصاراً، نحو: ﴿وَٱللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾[2].

7 - ونصب باب (أعلم) لثلاثة مفاعيل، نحو: ﴿إِذْ يُرِيكَهُمُ ٱللَّهُ فِى مَنَامِكَ قَلِيلًا ۖ وَلَوْ أَرَىٰكَهُمْ كَثِيرًا﴾[3].

8 - وتقدّم المفعول جوازاً، نحو: ﴿فَرِيقًا كَذَّبُواْ وَفَرِيقًا يَقْتُلُونَ﴾[4].

9 - ونيابة المفعول به عن الفاعل، نحو: ﴿وَغِيضَ ٱلْمَآءُ وَقُضِىَ ٱلْأَمْرُ﴾[5].

10 -إضافة المصدر إلى الفاعل، نحو: ﴿وَأَخْذِهِمُ ٱلرِّبَوٰاْ وَقَدْ نُهُواْ عَنْهُ وَأَكْلِهِمْ أَمْوَٰلَ ٱلنَّاسِ بِٱلْبَٰطِلِ ۚ﴾[6].

11 -ومجيء الباء بمعنى (مع)، نحو: ﴿وَقَد دَّخَلُواْ بِٱلْكُفْرِ وَهُمْ قَدْ خَرَجُواْ بِهِۦ ۚ﴾[7].

12 -وترك حذف العائد مرفوع الموضع بالابتداء إذا لم تطل الصِّلة، نحو: ﴿أَتَسْتَبْدِلُونَ ٱلَّذِى هُوَ أَدْنَىٰ بِٱلَّذِى هُوَ خَيْرٌ ۚ﴾[8].

13 -ومجيء (كان) بمعنى (صار)، نحو: ﴿فَكَانَتْ هَبَآءً مُّنۢبَثًّا وَكُنتُمْ أَزْوَٰجًا ثَلَٰثَةً﴾[9].

14 -ومجيء اسم المكان من غير الثلاثي، نحو: ﴿رَّبِّ أَدْخِلْنِى مُدْخَلَ صِدْقٍ وَأَخْرِجْنِى مُخْرَجَ صِدْقٍ﴾[10].

---

(1) **الأوضح**، 3/ 394، مرجع سابق.
(2) **الأوضح**، 2/ 70، مرجع سابق.
(3) **الأوضح**، 2/ 80، مرجع سابق.
(4) **الأوضح**، 2/ 133، مرجع سابق.
(5) **الأوضح**، 2/ 138، مرجع سابق.
(6) **شرح اللمحة**، 2/ 101، و**شرح القطر**، ص267، مرجعان سابقان.
(7) **شرح اللمحة**، 2/ 249، مرجع سابق.
(8) **تخليص الشواهد**، ص158، مرجع سابق.
(9) **شرح بانت**، ص40، و**شرح القطر**، ص134، مرجعان سابقان.
(10) **شرح بانت**، ص53، مرجع سابق.

15 -وتذكير (السبيل)، نحو: ﴿وَإِن يَرَوْاْ سَبِيلَ ٱلرُّشْدِ لَا يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا وَإِن يَرَوْاْ سَبِيلَ ٱلْغَيِّ يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًاۚ﴾[1].

16 -ومجيء (أل) للعهد الذكري، نحو: ﴿فِيهَا مِصْبَاحٌۖ ٱلْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍۖ ٱلزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ﴾[2].

17 -ونصب المُضارع بـ (أنْ) مُضمرة بعد لام الجحود، نحو: ﴿مَّا كَانَ ٱللَّهُ لِيَذَرَ ٱلْمُؤْمِنِينَ عَلَىٰ مَآ أَنتُمْ عَلَيْهِ حَتَّىٰ يَمِيزَ ٱلْخَبِيثَ مِنَ ٱلطَّيِّبِۗ وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُطْلِعَكُمْ عَلَى ٱلْغَيْبِ﴾[3].

18 -واقتران جواب الشرط بالفاء؛ لأنه ماضي المعنى، نحو: ﴿إِن كَانَ قَمِيصُهُۥ قُدَّ مِن قُبُلٍ فَصَدَقَتْ وَهُوَ مِنَ ٱلْكَٰذِبِينَ وَإِن كَانَ قَمِيصُهُۥ قُدَّ مِن دُبُرٍ فَكَذَبَتْ وَهُوَ مِنَ ٱلصَّٰدِقِينَ﴾[4].

19 -وتعدّي (أنبأ) إلى المفعولين بالباء، نحو: ﴿أَنۢبِئْهُم بِأَسْمَآئِهِمْۖ فَلَمَّآ أَنۢبَأَهُم بِأَسْمَآئِهِمْ﴾[5].

20 -وإعمال (أفعل) في التمييز، نحو: ﴿أَنَا۠ أَكْثَرُ مِنكَ مَالًا وَأَعَزُّ نَفَرًا﴾[6].

21 -ومجيء (أفعل) من غير الثلاثي، نحو: ﴿ذَٰلِكُمْ أَقْسَطُ عِندَ ٱللَّهِ وَأَقْوَمُ لِلشَّهَٰدَةِ﴾؛ فهما من (أقسط) و(أقام)[7].

22 -وحذف المبتدأ جوازاً بعد فاء الجواب، نحو: ﴿مَّنْ عَمِلَ صَٰلِحًا فَلِنَفْسِهِۦۖ وَمَنْ أَسَآءَ فَعَلَيْهَاۗ﴾[8].

23 -وحذف المُضاف، نحو: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ ٱلَّتِي كُنَّا فِيهَا وَٱلْعِيرَ ٱلَّتِيٓ أَقْبَلْنَا

---

(1) **شرح بانت**، ص73، مرجع سابق.
(2) **شرح الشذور**، ص150، و**شرح القطر**، ص113، مرجعان سابقان.
(3) **شرح الشذور**، ص297، مرجع سابق.
(4) **شرح الشذور**، ص341، مرجع سابق.
(5) **شرح الشذور**، ص376، مرجع سابق.
(6) **شرح الشذور**، ص414، مرجع سابق.
(7) **شرح بانت**، ص21، و**شرح الشذور**، ص419، مرجعان سابقان.
(8) **المغني**، ص822، و**الأوضح**، 1/ 217، مرجعان سابقان.

فِيهَا﴾؛ أي: أهل القرية، وأهل العير[1].

24 -وتعدّي الفعل بصيغة (أفعل)، نحو: ﴿رَبَّنَآ أَمَتَّنَا ٱثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْتَنَا ٱثْنَتَيْنِ﴾[2].

25 -ودخول لام الابتداء على ضمير الفصل بعد (إنَّ)، نحو: ﴿وَإِنَّا لَنَحْنُ ٱلصَّآفُّونَ وَإِنَّا لَنَحْنُ ٱلْمُسَبِّحُونَ﴾[3].

ومعلوم أنه في هذا الضرب لا يُثبت الآية كلّها في الغالب، ولكن يُثبت أولها ويقول: الآية، اعتماداً على حفظ الحافظ.

- **ومِمّا فيه المثالان مُتباعدان:**

1 - خلوُّ (إذا) من معنى الشَّرط، نحو: ﴿وَإِذَا مَا غَضِبُواْ هُمْ يَغْفِرُونَ﴾، ﴿وَٱلَّذِينَ إِذَآ أَصَابَهُمُ ٱلْبَغْيُ هُمْ يَنتَصِرُونَ﴾ بدليل ترك الفاء[4].

2 - وتسويغ الابتداء بالنَّكرة بالوصف، نحو: ﴿وَلَأَمَةٌ مُّؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكَةٍ﴾، ﴿وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكٍ﴾[5].

3 - وحذف المبتدأ في جواب الاستفهام، نحو: ﴿مَآ أَصْحَٰبُ ٱلْيَمِينِ فِى سِدْرٍ مَّخْضُودٍ﴾[6].

- **أمثلة في موضع:**

ويأتي بأمثلة في موضع واحد، وهذا أيضاً يكون على تلاصق، وعلى تباعد. فأمثلة المُتلاصق منه -وهو أدعى لأن يترك تلاوة تتمة الآية للطول-:

1 - ياء المخاطبة مُتصلة بالأمر، نحو: ﴿فَكُلِى وَٱشْرَبِى وَقَرِّى عَيْنًا﴾[7].

2 - وحذف المبتدأ بعد القول، نحو: ﴿سَيَقُولُونَ ثَلَٰثَةٌ رَّابِعُهُمْ كَلْبُهُمْ وَيَقُولُونَ

---

(1) **المغني**، ص812، مرجع سابق.
(2) **المغني**، ص678، مرجع سابق.
(3) **شرح القطر**، ص164، مرجع سابق.
(4) **المغني**، ص135، وشرح **بانت**، ص18، مرجعان سابقان.
(5) **شرح الشذور**، ص182، مرجع سابق.
(6) **المغني**، ص822، مرجع سابق.
(7) **شرح اللحمة**، 1/ 173، وشرح **الشذور**، ص22، وشرح **القطر**، ص30، مراجع سابقة.

خَمْسَةٌ سَادِسُهُمْ كَلْبُهُمْ رَجْمًا بِٱلْغَيْبِ ۖ وَيَقُولُونَ سَبْعَةٌ وَثَامِنُهُمْ كَلْبُهُمْ﴾[1].

3 - وتعدية الفعل بصيغة (أفعل)، نحو: ﴿وَٱللَّهُ أَنۢبَتَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ نَبَاتًا ثُمَّ يُعِيدُكُمْ فِيهَا وَيُخْرِجُكُمْ إِخْرَاجًا﴾[2].

4 - وحذف عائد الصِّفة، نحو: ﴿وَٱتَّقُوا۟ يَوْمًا لَّا تَجْزِى نَفْسٌ عَن نَّفْسٍ شَيْـًٔا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَٰعَةٌ وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ﴾[3]. ومثلها الآية الأُخرى في السورة نفسها.

5 - وتقدّر جُملة القسم قبل (لأفعلنّ)، نحو: ﴿لَأُعَذِّبَنَّهُۥ عَذَابًا شَدِيدًا أَوْ لَأَا۟ذْبَحَنَّهُۥٓ أَوْ لَيَأْتِيَنِّى بِسُلْطَٰنٍ مُّبِينٍ﴾، وقبل (لئن)، نحو: ﴿لَئِنْ أُخْرِجُوا۟ لَا يَخْرُجُونَ مَعَهُمْ وَلَئِن قُوتِلُوا۟ لَا يَنصُرُونَهُمْ وَلَئِن نَّصَرُوهُمْ لَيُوَلُّنَّ ٱلْأَدْبَٰرَ﴾[4].

6 - ومن أطرف تعدّد الأمثلة في الموضع الواحد استشهاده في الجملة الحالية بقوله تعالى: ﴿مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ إِلَّا ٱسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ لَاهِيَةً قُلُوبُهُمْ﴾، بـ ﴿ٱسْتَمَعُوهُ﴾ حال من مفعول ﴿يَأْتِيهِم﴾ أو من فاعله، قرئ (مُحدثاً)، فهو حال من الذِّكر؛ لأنه مُختص بصفته، ولسَبْق النفي. ﴿وَهُمْ يَلْعَبُونَ﴾ حال من فاعل ﴿ٱسْتَمَعُوهُ﴾، و ﴿لَاهِيَةً﴾ حال من فاعل ﴿يَلْعَبُونَ﴾، أو من فاعل ﴿ٱسْتَمَعُوهُ﴾[5]. وترك عامداً للوضُوح، أو ساهياً: ﴿ٱقْتَرَبَ لِلنَّاسِ حِسَابُهُمْ وَهُمْ فِى غَفْلَةٍ مُّعْرِضُونَ﴾.

• **ومثال المُتباعد** من ذلك استشهاده لنون النسوة بقوله تعالى: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ﴾، ﴿وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ﴾، ﴿إِلَّآ أَن يَعْفُونَ﴾[6].

---

(1) **المغني**، ص822، مرجع سابق.

(2) **المغني**، ص678، مرجع سابق.

(3) **تخليص الشواهد**، ص195، مرجع سابق.

(4) **المغني**، ص846، مرجع سابق.

(5) **المغني**، ص847، مرجع سابق.

(6) **شرح القطر**، ص35، مرجع سابق.

- **تمثيل باتفاق الفواصل:**

ويستشهد لمسألة بشواهد تتفق في الفاصلة، ومن ذلك:

1 - استشهاده لخروج الهمزة عن الاستفهام الحقيقي إلى الإنكار التوبيخي بقوله تعالى: ﴿أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ﴾، ﴿أَغَيْرَ ٱللَّهِ تَدْعُونَ﴾، ﴿أَئِفْكًا ءَالِهَةً دُونَ ٱللَّهِ تُرِيدُونَ﴾[1].

2 - واستشهاده لقطع (كلّ) عن الإضافة والمُقدّر جمع بقوله تعالى: ﴿كُلٌّ لَّهُۥ قَٰنِتُونَ﴾، ﴿كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾، ﴿وَكُلٌّ أَتَوْهُ دَٰخِرِينَ﴾، ﴿وَكُلٌّ كَانُوا۟ ظَٰلِمِينَ﴾[2].

3 - ويأتي بالشواهد على ما يشبه الفاصلة، نحو استشهاده لمجيء الفاء للعطف والسببية معاً بقوله تعالى: ﴿فَوَكَزَهُۥ مُوسَىٰ فَقَضَىٰ عَلَيْهِ﴾، ﴿فَتَلَقَّىٰٓ ءَادَمُ مِن رَّبِّهِۦ كَلِمَٰتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ﴾[3].

III. تنويع:

وهذا ضرب آخر من طريقته في الاستشهاد أُسمّيه: التنويع، وهو أن يستشهد بآي من القُرآن للمسألة بأنواع من الشواهد على سبيل التبرّع، ولو لم يذكر تلك الأنواع ما كان في الاستشهاد تقصير أو نقص، وهو في الغالب لا ينبّه عليها، ولكنك بالتأمّل تتفطّن إليها.

- **نوعان:**

فيأتي بشاهدين لنوعين، ومن أمثلته:

1 - استشهاده لتقديم المفعول وجوباً إذا كان له الصدر بقوله تعالى: ﴿فَأَيَّ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ تُنكِرُونَ﴾، ﴿أَيًّا مَّا تَدْعُوا۟﴾[4]، فأتى بشاهد لاسم الاستفهام، وشاهد لاسم الشرط.

(1) **المغني**، ص25، مرجع سابق.
(2) **المغني**، ص264، مرجع سابق.
(3) **شرح بانت**، ص9، مرجع سابق.
(4) **الأوضح**، 2/ 133، مرجع سابق.

2 - واستشهاده لمعنى الظَّرفية في (مِنْ) بقوله تعالى: ﴿مَاذَا خَلَقُواْ مِنَ ٱلْأَرْضِ﴾ ﴿إِذَا نُودِىَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوْمِ ٱلْجُمُعَةِ﴾،[1]، فأتى بشاهد للظَّرفية المكانية، وشاهد للظرفية الزمانية.

3 - واستشهاده لمعنى الظَّرفية في الباء بقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنتَ بِجَانِبِ ٱلْغَرْبِىِّ﴾، ﴿نَّجَّيْنَٰهُم بِسَحَرٍ﴾[2]، فأتى بشاهد للظَّرفية المكانية، وشاهد للظرفية الزمانية.

4 - واستشهاده لمعنى الظَّرفية في الإضافة لقوله تعالى: ﴿بَلْ مَكْرُ ٱلَّيْلِ﴾، ﴿يَٰصَٰحِبَىِ ٱلسِّجْنِ﴾[3]، ، فأتى بشاهد للزمان، وشاهد للمكان.

5 - واستشهاده لعطف الفعل على الفعل بقوله تعالى: ﴿لِّنُحْۦِىَ بِهِۦ بَلْدَةً مَّيْتًا وَنُسْقِيَهُۥ﴾، ﴿وَإِن تُؤْمِنُواْ وَتَتَّقُواْ يُؤْتِكُمْ أُجُورَكُمْ وَلَا يَسْـَٔلْكُمْ أَمْوَٰلَكُمْ﴾[4]، فأتى بشاهد للمنصوب، وشاهد للمجزوم.

6 - واستشهاده لحذف ألف المقصور وبقاء الفتحة إذا جُمع سالماً بقوله تعالى: ﴿وَأَنتُمُ ٱلْأَعْلَوْنَ﴾، ﴿وَإِنَّهُمْ عِندَنَا لَمِنَ ٱلْمُصْطَفَيْنَ﴾[5]، فأتى بشاهد لجمعه مع الواو، وشاهد لجمعه مع الياء.

7 - واستشهاده للتعليق في باب (ظنّ) من أجل الاستفهام بقوله تعالى: ﴿لِنَعْلَمَ أَىُّ ٱلْحِزْبَيْنِ أَحْصَىٰ﴾، ﴿وَسَيَعْلَمُ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوٓاْ أَىَّ مُنقَلَبٍ يَنقَلِبُونَ﴾[6]، فأتى بشاهد للاستفهام بالعُمْدة، وشاهد للاستفهام بالفضلة.

(1) **الأوضح**، 3/ 28، مرجع سابق.

(2) **الأوضح**، 3/ 37، و**شرح اللمحة**، 2/ 249، مرجعان سابقان.

(3) **الأوضح**، 3/ 86، مرجع سابق.

(4) **الأوضح**، 3/ 394، مرجع سابق.

(5) **الأوضح**، 4/ 301، مرجع سابق.

(6) **الأوضح**، 2/ 62، و**شرح الشذور**، ص366، مرجعان سابقان.

8 - واستشهاده لـ (مَن) الاستفهامية بقوله تعالى: ﴿مَنۢ بَعَثَنَا مِن مَّرۡقَدِنَاۜ﴾، ﴿فَمَن رَّبُّكُمَا يَٰمُوسَىٰ﴾[1]، فأتى بشاهد للَّتي بعدها فعل، وشاهد للَّتي بعدها اسم.

9 - واستشهاده للجُملة المُضاف إليها لقوله تعالى: ﴿هَٰذَا يَوۡمُ يَنفَعُ ٱلصَّٰدِقِينَ صِدۡقُهُمۡۚ﴾، ﴿يَوۡمَ هُم بَٰرِزُونَۖ﴾[2]، فأتى بشاهد للفعلية، وشاهد للاسمية.

10 -واستشهاده لخبر (أنْ) المُخفّفة إذا كان جُملة فعلية دعائية بقوله تعالى: ﴿أَنۢ بُورِكَ مَن فِي ٱلنَّارِ﴾، ﴿وَٱلۡخَٰمِسَةَ أَنَّ غَضَبَ ٱللَّهِ عَلَيۡهَآ﴾[3]، فيمن قرأ بالتخفيف، فأتى بشاهد للدُّعاء بالخير، وشاهد للدعاء بالشر.

- **أنواع:**

ويأتي بشواهد لأكثر من نوعين، ومن أمثلته:

1 - استشهاده لدخول لام الابتداء بعد (إنّ) المكسورة على الخبر بقوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبِّي لَسَمِيعُ ٱلدُّعَآءِ﴾، ﴿وَإِنَّ رَبَّكَ لَيَعۡلَمُ﴾، ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٖ﴾، ﴿وَإِنَّا لَنَحۡنُ نُحۡيِۦ وَنُمِيتُ﴾[4]، فأتى بشواهد للخبر مفرداً، وجملة اسمية، وجملة فعلية، وشبه جملة.

2 - واستشهاده لحذف حرف النداء بقوله تعالى: ﴿يُوسُفُ أَعۡرِضۡ عَنۡ هَٰذَاۚ﴾، ﴿سَنَفۡرُغُ لَكُمۡ أَيُّهَ ٱلثَّقَلَانِ﴾، ﴿أَنۡ أَدُّوٓاْ إِلَيَّ عِبَادَ ٱللَّهِۖ﴾[5]، فأتى بشاهد لنداء العلم، وشاهد لنداء (أيّ)، وهُما مبنيّان على الضم، وشاهد لنداء المضاف، وهو منصوب.

3 - واستشهاده للفعل الذي يلي (إن) المُخفّفة إذا كان مُضارعاً ناسخاً بقوله تعالى: ﴿وَإِن يَكَادُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَيُزۡلِقُونَكَ﴾، ﴿وَإِن نَّظُنُّكَ لَمِنَ ٱلۡكَٰذِبِينَ﴾، وإذا

(1) **المغني**، ص431، مرجع سابق.
(2) **الإعراب**، ص38، مرجع سابق.
(3) **شرح الشذور**، ص282، مرجع سابق.
(4) **الأوضح**، 1/ 344، مرجع سابق.
(5) **الأوضح**، 4/ 10، مرجع سابق.

كان ماضياً ناسخاً بقوله تعالى: ﴿وَإِن كَانَتْ لَكَبِيرَةً﴾، ﴿إِن كِدتَّ لَتُرْدِينِ﴾، ﴿وَإِن وَجَدْنَآ أَكْثَرَهُمْ لَفَٰسِقِينَ﴾[1]، فأتى بشاهد من باب (كاد)، وشاهد من باب (ظنّ) في المُضارع، وشاهد من باب (كان)، وشاهد من باب (كاد)، وشاهد من باب (ظنّ) في الماضي.

4 - واستشهاده لإعمال (ما) عمل (ليس) بقوله تعالى: ﴿مَّا هُنَّ أُمَّهَٰتِهِمْ﴾، ﴿فَمَا مِنكُم مِّنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَٰجِزِينَ﴾، ﴿مَا هَٰذَا بَشَرًا﴾، وقال: «لم يقع في القُرآن إعمال (ما) صريحاً في غير هذه المواضع الثلاثة»، ونبّه على أنها تعمل في مُعرفتين أو نكرتين أو مُختلفين[2]، وكلّ شاهد لنوع.

5 - واستشهاده لكسر همزة (إنّ) بعد القول بقوله تعالى: ﴿قَالَ إِنِّي عَبْدُ ٱللَّهِ﴾، ﴿وَمَن يَقُلْ مِنْهُمْ إِنِّيٓ إِلَٰهٌ مِّن دُونِهِۦ فَذَٰلِكَ نَجْزِيهِ جَهَنَّمَ﴾، ﴿قُلْ إِنَّ رَبِّي يَقْذِفُ بِٱلْحَقِّ﴾[3]، فأتى بشواهد لفعل القول ماضياً ومُضارعاً وأمراً.

6 - واستشهاده للمفعول المُطلق المُؤكد لعامله بقوله تعالى: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا﴾، ﴿وَيُسَلِّمُواْ تَسْلِيمًا﴾، ﴿صَلُّواْ عَلَيْهِ وَسَلِّمُواْ تَسْلِيمًا﴾[4]، فأتى بشواهد للعامل ماضياً ومُضارعاً وأمراً، وكلّ ذلك بصيغة التفعيل.

7 - واستشهاده لظرف الزمان مُبهماً ومُختصّاً بقوله تعالى: ﴿سِيرُواْ فِيهَا لَيَالِيَ وَأَيَّامًا﴾، ﴿ٱلنَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا﴾، ﴿وَسَبِّحُوهُ بُكْرَةً وَأَصِيلًا﴾[5]، فأتى بشواهد للعامل ماضياً ومُضارعاً وأمراً، والشواهد كما ترى متشابهة في عطف ظرف على آخر.

8 - واستشهاده لألفاظ العقود في تمييز العدد بقوله تعالى: ﴿وَوَٰعَدْنَا مُوسَىٰ ثَلَٰثِينَ لَيْلَةً وَأَتْمَمْنَٰهَا بِعَشْرٍ فَتَمَّ مِيقَٰتُ رَبِّهِۦٓ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً﴾، ﴿فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا﴾، ﴿فَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا﴾،

---

(1) **الأوضح**، 1/ 368، مرجع سابق.
(2) **شرح الشذور**، ص193، مرجع سابق.
(3) **شرح الشذور**، ص206، مرجع سابق.
(4) **شرح الشذور**، ص226، مرجع سابق.
(5) **شرح الشذور**، ص231، مرجع سابق.

﴿ذَرْعُهَا سَبْعُونَ ذِرَاعًا﴾، ﴿فَٱجْلِدُوهُمْ ثَمَٰنِينَ جَلْدَةً﴾، ﴿إِنَّ هَٰذَآ أَخِى لَهُۥ تِسْعٌ وَتِسْعُونَ نَعْجَةً﴾[1]، فأتى بشواهد للعُقود من ثلاثين إلى تسعين، وإنما ترك قوله تعالى: ﴿إِن يَكُن مِّنكُمْ عِشْرُونَ صَٰبِرُونَ﴾؛ لأنه لم يُصرَّح فيه بالتمييز.

9 - واستشهاده لما يتعدّى بنفسه من الأفعال كأفعال الحواسّ بقوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَرَوْنَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ﴾، ﴿يَوْمَ يَسْمَعُونَ ٱلصَّيْحَةَ﴾، ﴿لَا يَذُوقُونَ فِيهَا ٱلْمَوْتَ﴾، ﴿أَوْ لَٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ﴾[2]، فأتى بشواهد للحواسّ الخمس.

10 -واستشهاده لاشتراط أن يكون ما قبل ضمير الفصل مبتدأ في الحال أو في الأصل بقوله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ﴾، ﴿وَإِنَّا لَنَحْنُ ٱلصَّآفُّونَ﴾، ﴿كُنتَ أَنتَ ٱلرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ﴾، ﴿تَجِدُوهُ عِندَ ٱللَّهِ هُوَ خَيْرًا﴾، ﴿إِن تَرَنِ أَنَا۠ أَقَلَّ مِنكَ مَالًا وَوَلَدًا﴾،[3]، فأتى بشواهد من باب المُبتدأ، ومن باب (كان)، ومن باب (إن)، ومن باب (ظنّ)، وأتى بالضمير أيضاً للمتكلّم وللمخاطب وللغائب.

11 -واستشهاده لكسر همزة (إنّ) في العِلَّة بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَهُمْ إِلَىٰٓ أَمْوَٰلِكُمْ إِنَّهُۥ كَانَ حُوبًا كَبِيرًا﴾، ﴿وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَوٰتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ﴾، ﴿إِنَّا كُنَّا مِن قَبْلُ نَدْعُوهُ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلْبَرُّ ٱلرَّحِيمُ﴾، في قِراءة من كسر الهمزة في الأخيرة[4]، فأتى بشواهد للعلّة للنهي، وللأمر، وللخبر.

12 -واستشهاده للجُملة المُضاف إليها اسم الزمان، سواء أكان ظرفاً أو اسماً، بقوله تعالى: ﴿وَٱلسَّلَٰمُ عَلَيَّ يَوْمَ وُلِدتُّ﴾، ﴿وَأَنذِرِ ٱلنَّاسَ يَوْمَ يَأْتِيهِمُ ٱلْعَذَابُ﴾، ﴿لِيُنذِرَ يَوْمَ ٱلتَّلَاقِ يَوْمَ هُم بَٰرِزُونَ﴾، ﴿هَٰذَا يَوْمُ لَا يَنطِقُونَ﴾، قال: «ألا ترى أنّ اليوم ظرف في الأُولى، ومفعول ثانٍ في الثانية، وبدل منه في الثالثة، وخبر في الرابعة؟ ويمكن في الثالثة أن يكون ظرفاً

---

(1) **شرح الشذور**، ص255، مرجع سابق.
(2) **شرح الشذور**، ص356، و**شرح اللمحة**، 2/ 76، مرجعان سابقان.
(3) **المغني**، ص641، مرجع سابق.
(4) **شرح بانت**، ص38، مرجع سابق.

لـ ﴿يَخۡفَىٰ﴾ من قوله تعالى: ﴿لَا يَخۡفَىٰ عَلَى ٱللَّهِ مِنۡهُمۡ شَيۡءٞۚ﴾»[1].

- **تنويع باتفاق الفواصل:**

ويزيد في التفنّن بأنواع مُتفقة في الفواصل أو ما يُشبهها، فمن ذلك:

1 - استشهاده لتأخر أدوات الاستفهام عن حروف العطف بخلاف الهمزة بقوله تعالى: ﴿وَكَيۡفَ تَكۡفُرُونَ﴾، ﴿فَأَيۡنَ تَذۡهَبُونَ﴾، ﴿فَأَنَّىٰ تُؤۡفَكُونَ﴾، ﴿فَهَلۡ يُهۡلَكُ إِلَّا ٱلۡقَوۡمُ ٱلۡفَٰسِقُونَ﴾، ﴿فَأَيُّ ٱلۡفَرِيقَيۡنِ﴾، ﴿فَمَا لَكُمۡ فِي ٱلۡمُنَٰفِقِينَ فِئَتَيۡنِ﴾[2]، فأتى بشواهد ليست أدوات، ولو اقتصر على بعضها لكان كافياً. وانظر كيف قرن شاهدي المثنى، واقتصر على ﴿فَأَيُّ ٱلۡفَرِيقَيۡنِ﴾ قبل تمام الجُملة ليتمّ له الاتفاق؟

2 - واستشهاده للجُملة التابعة لمُفرد نعتاً له بقوله تعالى: ﴿مِّن قَبۡلِ أَن يَأۡتِيَ يَوۡمٞ لَّا بَيۡعٞ فِيهِ﴾، ﴿وَٱتَّقُواْ يَوۡمٗا تُرۡجَعُونَ فِيهِ﴾، ﴿رَبَّنَآ إِنَّكَ جَامِعُ ٱلنَّاسِ لِيَوۡمٖ لَّا رَيۡبَ فِيهِۚ﴾[3]، فأتى بشاهد لها وهي في محلّ رفع، وشاهد لها وهي في محل نصب، وشاهد لها وهي في محلّ جرّ، مع الاتفاق في الأواخر، وترك ما يتعلّق بالشاهد الثاني، فإن تمامه: ﴿يَوۡمٗا تُرۡجَعُونَ فِيهِ إِلَى ٱللَّهِۖ﴾؛ ليتمّ الاتفاق أيضاً.

- **التنظير والترجيح والتوضيح:**

هذه أبواب من فنّ ابن هشام في الاستشهاد بالقرآن الكريم، كنت على أن أشرح طرائقه فيها، وأُكثر من أمثلتها وألوانها، ثم رأيت أن ذلك مبثوث في طول كتاب **المغني**، حتى إنه قال في مُقدّمته: «وقد تجنّبت هذين الأمرين [يعني: إيراد ما لا يتعلق بالإعراب، وإعراب الواضحات]، وأتيتُ مكانها بما يتبصّر به الناظر، ويتمرّن به الخاطر، من إيراد النظائر القرآنية، والشواهد

---

(1) **المغني**، ص547، مرجع سابق.
(2) **المغني**، ص22، مرجع سابق.
(3) **المغني**، ص554، و**الإعراب**، ص40، مرجعان سابقان.

الشِّعرية، وبعض ما اتفق في المجالس النحوية»[1]. وتجد ذلك وافراً في الجِهة السابعة من الباب الخامس في ذكر الجِهات التي يدخل الاعتراض على المعرب من قِبَلها، وهي أن يحمل كلاماً على شيء ويَشْهَدَ اسْتِعْمالٌ آخرُ في نظير ذلك الموضع بخلافه، والجِهة الثامنة، وهي أن يحمل على شيء وفي ذلك الموضع ما يدفعه، وفي الفصل الطويل الذي عقده للحذف؛ إذ كان يستدل على المحذوف وكيفية تقديره بالنظائر.

ولكن أذكر بعض ما أستحسنه من هذه الضُّروب، وبعض ما وجدته في غير المغني منها. فمن ذلك:

1 - فصل عقده للتدريب في (ما)، وذكر فيه قوله تعالى: ﴿مَآ أَغۡنَىٰ عَنۡهُ مَالُهُۥ وَمَا كَسَبَ﴾، أن (ما) الأُولى تحتمل النَّافية والاستفهامية، و(ما) الآخرة موصول اسمي أو حرفي، وقوله تعالى: ﴿وَمَا يُغۡنِي عَنۡهُ مَالُهُۥٓ إِذَا تَرَدَّىٰٓ﴾، ﴿مَآ أَغۡنَىٰ عَنِّي مَالِيَهۡۜ﴾، و(ما) فيهما تحتمل الاستفهامية والنافية ورجّح النفي بقوله تعالى: ﴿فَمَآ أَغۡنَىٰ عَنۡهُمۡ سَمۡعُهُمۡ وَلَآ أَبۡصَٰرُهُمۡ﴾؛ لأنه مُتعيّن فيه[2]. فذكر النظائر المُتشابهة، ورجّح أحدها.

2 - وقولهم: (جاء زيد ركضاً) يحتمل المصدرية والحالية، ورجّح الحالية بقوله تعالى: ﴿ٱئۡتِيَا طَوۡعًا أَوۡ كَرۡهٗا قَالَتَآ أَتَيۡنَا طَآئِعِينَ﴾، فمجيء ﴿طَآئِعِينَ﴾ وهو الحال، في موضع ﴿طَوۡعًا أَوۡ كَرۡهٗا﴾ يدلّ على أنهما حالان[3].

3 - وقوله تعالى: ﴿فَمَا كَانُواْ لِيُؤۡمِنُواْ بِمَا كَذَّبُواْ﴾ في الأعراف، يحتمل أن يكون الأصل: بما كذبوه، وبما كذبوا به، ويرجّح الآخِر منهما التصريح به في سورة يونس[4].

4 - وتنبيهه على أنه قد يحتمل الموضع أكثر من وجه، ويوجد ما يرجّح كلّاً

---

(1) **المغني**، ص16، مرجع سابق.

(2) **المغني**، ص414-415، مرجع سابق.

(3) **المغني**، ص729، و**شرح الشذور**، ص31، مرجعان سابقان.

(4) **المغني**، ص736، مرجع سابق.

منها، كقوله تعالى: ﴿فَٱجۡعَلۡ بَيۡنَنَا وَبَيۡنَكَ مَوۡعِدٗا لَّا نُخۡلِفُهُۥ﴾، فالموعد مُحتمل للمصدر، ويشهد له: ﴿لَّا نُخۡلِفُهُۥ نَحۡنُ وَلَآ أَنتَ﴾، وللزَّمان، ويشهد له: ﴿قَالَ مَوۡعِدُكُمۡ يَوۡمُ ٱلزِّينَةِ﴾، وللمكان، ويشهد له: ﴿مَكَانٗا سُوٗى﴾، وإذا أعرب ﴿مَكَانٗا﴾ بدلاً من ﴿مَّوۡعِدٗا﴾ لا ظرفاً لـ ﴿نُخۡلِفُهُۥ﴾ تعيّن للمكان[1].

5 - وقوله تعالى: ﴿إِلَّآ أَن يَعۡفُونَ﴾ الواو فيه لام الكلمة، والنون ضمير النّسوة، والفعل مبني، وأما: (الرجال يعفون) فالواوُ: ضمير المذكّرين، والنون علامة الرفع، وهي تحذف في النصب، نحو: ﴿وَأَن تَعۡفُوٓاْ أَقۡرَبُ لِلتَّقۡوَىٰ﴾[2]، فوضّح بما في الموضع نفسه، وباللفظ نفسه.

6 - ومجيء (أُخرى) بمعنى (آخرة)، نحو: ﴿وَقَالَتۡ أُولَىٰهُمۡ لِأُخۡرَىٰهُمۡ﴾، فإذا كانت جمعت على (أُخَر) مصروفاً، واستدل لمجيئها كذلك بقوله تعالى: ﴿وَأَنَّ عَلَيۡهِ ٱلنَّشۡأَةَ ٱلۡأُخۡرَىٰ﴾، وقوله: ﴿ثُمَّ ٱللَّهُ يُنشِئُ ٱلنَّشۡأَةَ ٱلۡأٓخِرَةَۚ﴾[3]، فاستدلّ بنظيرين مُتشابهين عاقبت فيه الكلمة ما هو بمعناها.

7 - وكسر همزة (إنّ) من أجل اللام بعدها، نحو: ﴿وَٱللَّهُ يَعۡلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُۥ وَٱللَّهُ يَشۡهَدُ إِنَّ ٱلۡمُنَٰفِقِينَ لَكَٰذِبُونَ﴾، ووضح هذا بأنها فتحت مع هذين الفعلين عند فَقْد اللام، نحو قوله تعالى: ﴿عَلِمَ ٱللَّهُ أَنَّكُمۡ كُنتُمۡ تَخۡتَانُونَ أَنفُسَكُمۡ﴾، وقوله: ﴿شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾[4].

- **النظير في الوهم والخطأ:**

ويأتي بالنظائر في أوهام العُلماء في الإعراب وغيره:

1 - فوهّم الزمخشري في تجويز الحال من الفاعل ومن المفعول في قوله تعالى: ﴿ٱدۡخُلُواْ فِي ٱلسِّلۡمِ كَآفَّةٗ﴾؛ لأن (كافة) مُختص بمن يعقل؛ أي: لا يكون إلا حالاً من الفاعل، قال ابن هشام: «ووهمه في قوله

(1) **المغني**، ص776، مرجع سابق.
(2) **الأوضح**، 1/ 75، مرجع سابق.
(3) **الأوضح**، 4/ 123-124.
(4) **شرح القطر**، ص163، مرجع سابق.

تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةٗ لِّلنَّاسِ﴾، إذ قدّر (كافة) نَعتاً لمصدر محذوف؛ أي: إرسالة كافة -أشدّ؛ لأنه أضاف إلى استعماله فيما لا يعقل إخراجَه عما التُزم فيه من الحالية. ووهمه في خطبة المُفصل إذ قال: مُحيط بكافة الأبواب- أشدّ وأشدّ؛ لإخراجه إياه عن النصب البتة»[1]. فذكر وهم الزمخشري في النظائر على وجه التدرّج.

2 - ونبّه على خطأ الرازي في تِلاوة قوله تعالى: ﴿لَا تَتَّخِذُواْ بِطَانَةٗ مِّن دُونِكُمۡ﴾، فإن الرازي سأل: ما الحِكمة في تقديم ﴿مِّن دُونِكُمۡ﴾ على ﴿بِطَانَةٗ﴾، وأجاب، وليست التِّلاوة كما ذكر. قال ابن هشام: «ونظير هذا أن أبا حيّان فسّر في سورة الأنبياء كلمة ﴿زُبُرٗاۖ﴾ بعد قوله تعالى: ﴿وَتَقَطَّعُوٓاْ أَمۡرَهُم بَيۡنَهُمۡۖ﴾، وإنما هي في سورة المؤمنون، وترك تفسيرها هناك، وتبعه على هذا السهو رجلان لخصّا من تفسيره إعراباً»[2]. فذكر خطأ الرازي في تلاوة آية ونظّره بخطأ أبي حيّان في تلاوة آية أُخرى، ومُتابعة من لخّص من كتاب أبي حيّان.

- **التورية:**

ومن عجيب استشهاده أنه يُورّي بمعنى الآية في الردّ على من يردّ عليه، قال: «في كتاب المصاحف لابن الأنباري أن بعض الزنادقة تمسّك بقوله تعالى: ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ مِنۡهُم مَّغۡفِرَةٗ﴾ في الطعن على بعض الصحابة [يريد أن يجعل ﴿مِّنۡهُمۡ﴾ للتبعيض]، والحق أن (مِنْ) فيها للتبيين لا للتبعيض؛ أي: الذين آمنوا هم هؤلاء. ومثله: ﴿ٱلَّذِينَ ٱسۡتَجَابُواْ لِلَّهِ وَٱلرَّسُولِ مِنۢ بَعۡدِ مَآ أَصَابَهُمُ ٱلۡقَرۡحُۚ لِلَّذِينَ أَحۡسَنُواْ مِنۡهُمۡ وَٱتَّقَوۡاْ أَجۡرٌ عَظِيمٌ﴾، وكلّهم مُحسن ومُتقٍّ، ﴿وَإِن لَّمۡ يَنتَهُواْ عَمَّا يَقُولُونَ لَيَمَسَّنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنۡهُمۡ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾، فالمقول فيهم ذلك كلهم كفار»[3]. وهو يُورِّي بالآية الأخيرة عن التأنيب والتحذير لمن ذكر أنه يطعن على بعض الصحابة رضي الله عنهم.

---

(1) **المغني**، ص732، مرجع سابق.
(2) **المغني**، ص504، مرجع سابق.
(3) **المغني**، ص421، مرجع سابق.

• **مُخالفة طريقته:**

على أن ابن هشام قد يُخالف طريقته هذه التي شرحتها في الاستشهاد بالقرآن الكريم، فيترك من الآي الأقرب والأنسب إلى غيره. ووجدت من ذلك:

1 - استشهاده للمفعول له المُستوفي للشُّروط بقوله تعالى: ﴿يَجْعَلُونَ أَصَٰبِعَهُمْ فِىٓ ءَاذَانِهِم مِّنَ ٱلصَّوَٰعِقِ حَذَرَ ٱلْمَوْتِ﴾، ولما فقد شرط المصدرية بقوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾، وهو هنا الضمير، ولذا جُرَّ باللام[1]. وترك في آية البقرة: ﴿مِّنَ ٱلصَّوَٰعِقِ﴾.

2 - استشهاده لتعدية (نبّأ وأنبأ) إلى أحد المفعولين بالحرف بآي منها: ﴿أَنۢبِئْهُم بِأَسْمَآئِهِمْ ۖ فَلَمَّآ أَنۢبَأَهُم بِأَسْمَآئِهِمْ﴾، ﴿نَبِّـُٔونِى بِعِلْمٍ﴾، ولتعديتهما إلى المفعولين بغير حرف بقوله تعالى: ﴿مَنْ أَنۢبَأَكَ هَٰذَا ۖ﴾ في سورة التحريم[2]. وترك في السورة نفسها التعدية بالحرف، وذلك قوله: ﴿فَلَمَّا نَبَّأَتْ بِهِۦ﴾، ﴿فَلَمَّا نَبَّأَهَا بِهِۦ﴾.

3 - واستشهاده لوجوب تأخّر الخبر إذا اقترن بـ (إلا) معنى بقوله تعالى: ﴿إِنَّمَآ أَنتَ مُنذِرٌ﴾، ولوجوب تأخّره إذا اقترن بـ (إلا) لفظاً بقوله تعالى: ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ﴾[3]. وترك: ﴿إِنْ أَنتَ إِلَّا نَذِيرٌ﴾، وهي شبه الآية الأولى.

4 - واستشهاده لاستعمال (حَسْب) استعمال الأسماء بقوله تعالى: ﴿حَسْبُهُمْ جَهَنَّمُ﴾، ﴿فَإِنَّ حَسْبَكَ ٱللَّهُ ۚ﴾[4]، فأتى به مُبتدأ واسماً لـ (إن)، وترك: ﴿حَسْبَكَ ٱللَّهُ ۚ﴾ قريبا من موضع الأنفال المذكور.

(1) **شرح الشذور**، ص227، مرجع سابق.
(2) **شرح الشذور**، ص376، مرجع سابق.
(3) **الأوضح**، 1/ 208، مرجع سابق.
(4) **الأوضح**، 3/ 163، مرجع سابق.

الخاتمة:

أختم هذا البحث بتنبيهين:

أحدهما: أني لا أزعم أن هذه المواضع كلها وشبهها مِمّا استخرجه ابن هشام لم يُسبق إليه، فلا أشك في أنه أخذ بعضها عمن سلف، ولكنّ الذي أنسبه إليه عنايته بهذا الفنّ، وتتبّعه له، وحرصه عليه، واتخاذه طريقة ومنهجاً في التأليف لا يكاد يتركه.

الآخَرُ: أني إنما وَفَرْتُ الأمثلة لهذا المنهج وكثّرتها للإغراء بالانتفاع بها في تعليم العربية، وبمُتابعة ابن هشام في هذا الفن، فيُنتحى نحوُه، ويُحتذى حذوه، ويُقاس على حاضر ما ذُكِر غائبُه؛ إذ كان القُرآن العظيم لا تنقضي عجائبه.

والله أعلم.



د. عائشة أحمد سالم حسن
جامعة الزاوية - ليبيا

المُقدمة :

كثر الجدل والنِّقاش منذ أن بُعث النبي ﷺ بالقرآن الكريم حول الشعر وموقف الإسلام منه، وازداد التساؤل عن مشروعية الشعر، وهل القُرآن الكريم أجازه أو حرمه؟ وهل أسهم في سموه ورفعته أو ضعفه وتدنّي مُستواه؟ تساؤلات كثيرة تُطرح في هذه القضية على مدى العصور، ويتولّى القُرآن الكريم الإجابة عن بعضها من خلال أواخر سورة الشُّعراء، كما تتولّى السُّنَّة النبوية دحض بعض الدعاوى التي ترى أن الإسلام قد حرّم الشعر.

بل إن الإسلام ذهب إلى أبعد من هذا حين اتخذ من الشعر سِلاحاً من أسلحة الدعوة وعدّه نوعاً من أنواع الجهاد، فجعل الشاعر على ثغرة من ثغور الإسلام لا يسدّها إلا هو وأمثاله من الأُدباء. وقد أدرك الإسلام قيمة الكلمة الشِّعرية وشدة تأثيرها في النفس، لذا كان النبي ﷺ يُشجّع الشعر الجيد المنطوي على المُثُل العُليا، وكان يستمع إليه ويُعجب بما اشتمل عليه من حكمة ولا عجب فهو القائل: «إن من البيان لسحراً، وإن من الشعر لحكمة»، وكذا موقفه من حسّان بن ثابت شاعر الدعوة الإسلامية حين قال له: «اهجهم وروح القدس معك»، وغيرها من الأحداث التي يضيق المقام لسردها الآن.

كما سار الصَّحابة على منهج الرسول في تشجيع الشُّعراء الداعين إلى ترسيخ المُثُل والقِيَم التي يدعو إليها الإسلام.

وكان للقرآن أثر في نُفوس الشُّعراء حين بدأوا بنشر القِيَم والأخلاق الإسلامية والانفصال شبه التام عمّا كانوا عليه أيام جاهليتهم، فلم يبقَ من القصيدة إلا شكلها العمودي وبحرها المنظومة عليه.

لذا ستتمحور هذه الدراسة حول:

أولاً: موقف الإسلام من الشعر.

أ - موقف القُرآن الكريم من الشعر.

ب - موقف السُّنَّة النبوية من الشعر.

ثانياً: أثر القُرآن الكريم في إسلامية الشعر «نماذج تطبيقية»

أ - الحكم على الشعر الإسلامي

ب - أثر القُرآن الكريم في الشعر:

1 - أثر ألفاظ ومعاني القُرآن الكريم في الشعر

2 - أثر القُرآن الكريم في الأغراض الشِّعرية

أولاً: موقف الإسلام من الشعر:

حين نبحث عن موقف الإسلام من الشعر، وكيفية تصنيفه للشعراء لا بدّ من الرجوع إلى القُرآن الكريم والسُّنَّة النبوية، لتوضيح الرأي الصحيح حول هذه القضية، وهي كالآتي:

أ - موقف القُرآن الكريم من الشعر:

لا بدّ من استعراض الآيات القرآنية التي وردت فيها هذه اللفظة وما يُعادلها من ألفاظ أُخرى، فقد حَوَت الآيات القرآنية ثلاثة ألفاظ هي -شاعر، وشعر، وشعراء- لتوضيح ما تهدف إليه هذه الآيات من ذكرها لهذه الألفاظ في سِياقها، لأن القُرآن الكريم دستور الإسلام ومنبع الأحكام، وقد وَرَدَت

هذه الألفاظ في سِتة مواضع في كتاب الله ـ عز وجل ـ على النحو التالي:

أ - قـال تـعـالـى: ﴿بَلْ قَالُوٓاْ أَضْغَٰثُ أَحْلَٰمِۭ بَلِ ٱفْتَرَىٰهُ بَلْ هُوَ شَاعِرٌ فَلْيَأْتِنَا بِـَٔايَةٍ كَمَآ أُرْسِلَ ٱلْأَوَّلُونَ﴾[1].

ب - وقوله عز وجل: ﴿وَٱلشُّعَرَآءُ يَتَّبِعُهُمُ ٱلْغَاوُۥنَ أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِى كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَذَكَرُواْ ٱللَّهَ كَثِيرًا وَٱنتَصَرُواْ مِنۢ بَعْدِ مَا ظُلِمُواْ ۗ وَسَيَعْلَمُ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوٓاْ أَىَّ مُنقَلَبٍ يَنقَلِبُونَ﴾[2].

ج - وقـولـه تـعـالـى: ﴿وَمَا عَلَّمْنَٰهُ ٱلشِّعْرَ وَمَا يَنۢبَغِى لَهُۥٓ ۚ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْءَانٌ مُّبِينٌ﴾[3].

د - وقوله تعالى: ﴿وَيَقُولُونَ أَئِنَّا لَتَارِكُوٓاْ ءَالِهَتِنَا لِشَاعِرٍ مَّجْنُونٍۭ بَلْ جَآءَ بِٱلْحَقِّ وَصَدَّقَ ٱلْمُرْسَلِينَ﴾[4].

هـ - وقـولـه تـعـالـى: ﴿فَذَكِّرْ فَمَآ أَنتَ بِنِعْمَتِ رَبِّكَ بِكَاهِنٍ وَلَا مَجْنُونٍ أَمْ يَقُولُونَ شَاعِرٌ نَّتَرَبَّصُ بِهِۦ رَيْبَ ٱلْمَنُونِ قُلْ تَرَبَّصُواْ فَإِنِّى مَعَكُم مِّنَ ٱلْمُتَرَبِّصِينَ﴾[5].

و - وقولـه عـز وجـل: ﴿فَلَآ أُقْسِمُ بِمَا تُبْصِرُونَ وَمَا لَا تُبْصِرُونَ إِنَّهُۥ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ ۚ قَلِيلًا مَّا تُؤْمِنُونَ وَلَا بِقَوْلِ كَاهِنٍ ۚ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ تَنزِيلٌ مِّن رَّبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾[6].

وحين التدبّر في هذه الآيات الكريمة، فسنجدها تتمحور في ثلاث قضايا هامة هي:

الأولى: ادّعاء الكفار بأن الرسول ﷺ شاعر ونفي هذه الصفة عنه، فلا هو شاعر ولا يمتلك أدوات الشعر وعلومه. فعندما بُهت المُشركون والكفّار

(1) سورة الأنبياء، الآية: 5.
(2) سورة الشُّعراء، الآيات: 224-227.
(3) سورة يس، الآية: 69.
(4) سورة الصافات، الآيتان: 36-37.
(5) سورة الطور، الآيات: 29-31.
(6) سورة الحاقة، الآيات: 38-43.

من بلاغة القُرآن وبيانه ولم يجدوا ما يردّون به عليه، فليس لديهم إلا العناد والمُكابرة حيث اتهموه ﷺ بأنه شاعر، مثلما اتهموه بأنه ساحر، أو كاهن أو مجنون.. وغير ذلك.

فلو تتبّعنا سِياق الآيات الكريمة لوجدنا قبلها آيات كثيرة تحكي إعراض الكُفار عن اتباع الرسول وإصرارهم على رفض ما يأتيه كما وَرَدَ في سورة الأنبياء. وقد أكّدت الآية الكريمة عدم معرفة الرسول ﷺ بفنّ الشعر وأدواته: ﴿وَمَا عَلَّمۡنَٰهُ ٱلشِّعۡرَ وَمَا يَنۢبَغِي لَهُۥٓ﴾[1]، وأن ما يأتي به هو قُرآن يبيّن الحق.

وهكذا وصفوه ﷺ بالشعر كما وصفوه بالجنون والكهانة... وغيرها الصِّفات التي دحضها القُرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿بَلۡ جَآءَ بِٱلۡحَقِّ وَصَدَّقَ ٱلۡمُرۡسَلِينَ﴾[2]، وقوله تعالى: ﴿فَذَكِّرۡ فَمَآ أَنتَ بِنِعۡمَتِ رَبِّكَ بِكَاهِنٖ وَلَا مَجۡنُونٍ﴾[3].

فجوهر هذا النفي والهدف الأسمى منه، هو إثبات نبوة محمد ﷺ فلا هو شاعر، ولا ساحر، وليس بكاهن، ولا مجنون. وليس في نفي الشاعرية غضّ من شأن الشعر، أو تقليل لقيمة الشُّعراء، فقد كان ﷺ أمياً ومع ذلك رفع الإسلام العلم والعلماء إلى أعلى الدرجات، يقول ابن رشيق القيرواني في قوله تعالى: ﴿وَمَا عَلَّمۡنَٰهُ ٱلشِّعۡرَ...﴾ «معناه: ما الذي علّمناه شعراً، وما ينبغي أن يبلّغ عنّا شعراً، ولو عُدّ النبي ﷺ غير شاعر غضّاً من الشعر، لكانت أمّيته غضّاً من الكتابة»[4].

إذاً فالنفي لا يتوجّه إلى الشعر في ذاته، ولكن هدفه تنزيهه ﷺ عن كونه شاعراً لأن منهج الشعر يختلف ويتعارض مع منهج الرسالة، فالشعر خيال وتوهّم، والرِّسالة يقين وقُوة وإقناع.

---

(1) سورة يس، من الآية: 69.

(2) سورة الصافات، الآية: 37.

(3) سورة الطور، الآية: 29.

(4) **العمدة في محاسن الشعر وآدابه**، لابن رشيق القيرواني، 1/ 31، ط3، مطبعة السعادة، مصر، 1963م.

الثانية: ادّعاء الكُفار والمُشركين بأن القُرآن العظيم شِعْر أو من كلام الشُّعراء وهذه القضية مُرتبطة بسابقتها، فمّا دامت الآيات الكريمة قد أثبتت بأن الرسول ﷺ ليس بشاعر، فإن القُرآن أيضاً ليس شعراً ولا يُشبه الشِّعر، لأن الذي بلّغه عن ربه لم يكن ينظم الشِّعر ولا يعرف أساليبه وفنونه كما وضّحت ذلك الآيات الكريمة الواردة في سورة الحاقَّة وسورة الأنبياء.

فنفي الشَّاعرية عن الرسول ﷺ هو إثبات لنبوته فهي ليست تخيّلات ولا أوهاماً ولا هو بقول شاعر أو كاهِن، وكذلك ليس سِحراً ولا أساطير، ولكنه الحق الذي يتفق مع ما جاء به الرُّسل السابقون، وتنزيه الآيات الكريمة بأن القُرآن ليس شِعراً، غايته إثبات أنه كلام الله فقط. ولم يكن المقصود التهوين من قيمة الشِّعر، لأن هدف الكُفار من ادّعاءاتهم هو تكذيب الرسول ﷺ ورفض نبوته، فهم يعرفون في قرارة أنفسهم أنه ليس شِعراً وهم أرباب الشِّعر، وإنما أرادوا إثارة الأكاذيب حول النبي ﷺ والقرآن الكريم مُكابرة وعِناداً، وذلك لشغل النَّاس عن قضية الإيمان بالدِّين الجديد بقضايا فرعية بدليل ادّعائهم بأنه سحر أو أساطير أو خِيالات نائم. وقد قِيل: «بأنهم اجتمعوا يتداولون أمرهم حول كيفية مُواجهة الرسول ﷺ وتكذيبه لصرف الناس عنه وعن رسالته، فقالوا نتهمه بالكهانة، فردّ الوليد بن المغيرة قائلاً: «والله ما هو بكاهن، لقد رأينا الكُهان، فما هو بزمزمة الكاهن ولا سجعه»: قالوا: فتقول مجنون، قال: «ما هو بمجنون، لقد رأينا الجنون وعرفناه، فما هو بخنقه ولا تخالجه ولا وسوسته»، قالوا: فتقول: شاعر، قال: «ما هو بشاعر، لقد عرفنا الشعر كلّه رجزه، وهزجه، وقريضه، ومقبوضه، وبسيطه، فما هو بالشعر»[1].

وبذلك يتضح جليّاً أنهم لم يلتبس عليهم الأمر ولا ظنوا أن القُرآن شعر، ولكنه العِناد والمُكابرة والجدل الذي لا ينفي معرفة الحقيقة، وإنما يهدف إلى التضليل والبلبلة.

(1) **نحو أدب إسلامي معاصر**، أسامة يوسف شهاب، ص116.

الثالثة: أما القضية الثالثة التي تناولتها الآيات الكريمة، فهي حديث عن الشُّعراء كما وَرَدَ في قوله تعالى: ﴿وَٱلشُّعَرَآءُ يَتَّبِعُهُمُ ٱلْغَاوُۥنَ﴾ حيث قسمت الآيات الشُّعراء إلى فريقين: فريق مذموم مغضوب عليه لأسباب تتعلّق بسلوكه وأُسلوب حياته ولا تتعلّق بموهبة الشعر ونظمه، وفريق مرضيّ عنه لأسباب هي الأُخرى تتصل بالتصرّفات ومِنهاج الحياة ولا تمس الشَّاعرية. وذلك واضح جليّ في ذكر أسباب نزول هذه الآيات، فقد نزلت في الشُّعراء المُشركين: عبد الله بن أبي وهب، ومسافح بن عبد مناف، وأبي عزّة الجمحي، وأمّية بن أبي الصلت، قالوا: «نحن نقول مثل قول مُحمد، وكانوا يهجونه، ويجتمع إليهم الأَعراب ويستمعون إلى أشعارهم وأهاجيهم، ولذلك فهم الغاوون الذين يتبعونهم»[1].

وقد وضَّح رسول ﷺ لشعراء الدعوة المعنى الحقيقي لهذه الآيات في قوله لحسّان بن ثابت وأصحابه الشُّعراء عندما جاؤوه يبكون حين نزلت هذه الآية، وقالوا له ﷺ: «قد علم الله حين أنزل هذه الآية أنا شعراء، فتلا النبي ﷺ: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾ وقال: «أنتم»، ﴿وَذَكَرُوا۟ ٱللَّهَ كَثِيرًا﴾ قال: «أنتم»، ﴿وَٱنتَصَرُوا۟ مِنۢ بَعْدِ مَا ظُلِمُوا۟﴾ وقال: «أنتم»[2].

وقال أبو هِلال العسكري: «واستثناء الله تعالى في أمر الشُّعراء يدلّ على أن المذموم من الشِّعر، إنما هو المعدول من جِهة الصَّواب إلى الخطأ، والمصروف عن جِهة الإنصاف والعدل إلى الظُّلم والجور. وإذا ارتفعت هذه الصفات ارتفع الذمّ. ولو كان الذمّ لازماً لكونه شِعراً، لما جاز أن يزول على أي حال من الأحوال»[3].

وبذلك يتضح جليّاً من معنى الآيات القرآنية أن الشُّعراء فريقان: فريق

---

(1) **تفسير الكشاف**، للزمخشري، 2/ 440، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، 1966م.

(2) **تفسير ابن كثير**، 10/ 386-387، تحقيق مجموعة من الأساتذة، ط1، دار عالم الكتب، السعودية، 2004م.

(3) **كتابُ الصناعتين**، لأبي هِلال العسكري، ص132.

المُشركين الذين صدّوا عن دين الله، وحاربوا النبي ﷺ وآذوا المسلمين فهاموا بوادي الضَّلالة، واتبعوا سبيل الغواية، وفريق آخر وهم الشُّعراء المُؤمنون الصالحون الذَّاكرون الله كثيراً الذين نصروا الله ورسوله، وانتصروا لأنفسهم مِمّن ظلمهم فأولئك مرضيّ عنهم ويغفر الله لهم.

إذاً فكلّ إنسان سواء أكان شاعراً أم غير شاعر إن آمن وعمل صالحاً ونصر الله ورسوله فله ثواب الله تعالى، وإن كفر وصدّ عن سبيل الله وآذى الرسول والمُسلمين فله العقاب، لأن القُرآن الكريم لم ينزل فيه تحريم واضح للشِّعر ولا ذمّ له في حدّ ذاته، وإنما الذمّ له إذا حاد عن طريق الخير والحق، إضافة إلى ذلك أن القُرآن لم يحوِ نقداً للشعراء من حيث كونهم شعراء، وأن نفي الشَّاعرية عن الرسول ﷺ هو إثبات للنُّبوة، وتكذيب للمشركين في ادعاءاتهم، وليس نيلاً من الشعر، كما أن تنزيه القُرآن عن كونه شعراً هو إثبات على أنه كلام الله تعالى، ونفي أيّ صفة أُخرى عنه كالسِّحر والجُنون والأساطير وغيرها[1].

فالشعر إذاً في نظر القُرآن الكريم هو كأيّ نشاط إنساني له حدوده وضوابطه التي تتفق مع الإسلام وقِيَمه، فإن التزم تلك الحُدود ولم يخرج عن الإطار العام عن الدِّين وجد مكانه في المُجتمع الإسلامي، وإن أعرض عن تلك الحدود وجهر بما ينافي جَوهر الدِّين ويُخالف قِيَمه ومبادئه، فلا مكان له وهو مذموم.

ب. موقف السُّنَّة النبوية من الشِّعر:

تناسقاً مع موقف القُرآن الكريم من الشِّعر، جاءت أقوال الرسول ﷺ وأفعاله في الشِّعر، فقد أُثر عنه قوله ﷺ: «إنما الشِّعر كلام مُؤلّف، فما وافق

(1) انظر: د. إخلاص فخري عمارة، **الإسلام والشعر**، ص13-28، مكتبة الآداب، القاهرة، **في أدب الإسلام**، محمد عثمان علي، ط2، دار الأوزاعي، بيروت، 1986م، ص83-86.

الحق منه فهو حسن، وما لم يُوافق الحق منه فلا خير فيه»[1]. وكان ﷺ يعرف أثر الشعر في النُّفوس وما يتضمّنه من الحِكمة والرأي الصائب إذ يقول ﷺ: «إن من الشِّعر لحِكمة وإن من البيان لسِحراً»[2]، وكذلك من تقديره ﷺ لقيمة الشِّعر بأنه ديوان العرب كان يُمْدَحُ به، ويُثِيب عليه، بل اتخذ له شعراء يُؤيدون الدعوة ويهجون خُصومها.

وقد كان ﷺ يهتم بالشِّعر وروايته ونقده، ولا يعني هذا أنه ﷺ كان يقول الشِّعر؛ لأن الله ﷻ قد نزّهه عن ذلك ونفى عنه أن يكون قد علّمه الشِّعر وفنونه في قوله تعالى: ﴿وَمَا عَلَّمْنَٰهُ ٱلشِّعْرَ وَمَا يَنۢبَغِى لَهُۥٓ﴾، ولم يظهر للرسول الكريم ﷺ موقف من الشِّعر إلا في أمرين هما:

أ - نهيه عن رواية الشِّعر الذي يذكر الأعراض، ويثير كوامن الأحقاد، ويشيد بالعصبية والأنساب.

ب - مُحاربته غلبة الشِّعر على قلب المرء حتى يشغله عن دينه، وإقامة فروضه، ويمنعه من ذكر الله وتِلاوة القرآن، وذلك في قوله ﷺ: «لأن يمتلئ جوف أحدكم قَيحاً حتى يُريه خير له من أن يمتلئ شعراً»[3]. فالرسول ﷺ يُحارب غلبة الشِّعر على قلب المرء حتى يشغله عن دينه، وإقامة فروضه.. وغير ذلك من أعمال البر والخير، وقد وضح الحديث السابق رواية عائشة أم المؤمنين للحديث عندما سمعت رواية أبي هريرة حيث قالت: لم يحفظ أبو هريرة الحديث، إنما قال رسول الله ﷺ: «لأن يمتلئ جَوف أحدكم قَيحاً ودماً خير له من أن يمتلئ شعراً هُجِيتُ به»[4].

وبهذا التصحيح من أم المؤمنين ينجلي الحق، لأن السُّنَّة النبوية توضح

(1) **في أدب الإسلام**، ص86.

(2) **صحيح البخاري**، باب ما يجوز من الشعر والرجز، 1/ 157.

(3) المرجع السابق، باب ما يكره إن يكون الغالب على الإنسان الشعر، 1/ 109.

(4) نقلاً عن: **الإسلام والشعر**، ص34.

القُرآن الكريم وتشرحه، فلو أخذنا برواية أبي هُريرة لكان الحديث مُخالفاً للقرآن، ولأقوال، وأفعال أُخرى للرسول ﷺ. والشِّعر في هذا الحديث وإن كان مقصوداً لذاته فإنما هو مُقيّد بالغَلَبة والإسراف اللَّذين يبلغان بالمرء مبلغ المشغلة عن أداء الواجب نحو الله، وفي هذا الحال يتساوى مع سائر الأُمور الأُخرى التي تشغل الإنسان عن الله وفُروضه. يقول ابن رشيق عن الشِّعر: «سواء بسواء مع كلّ ما يجري في هذه المجرى من شطرنج وغيره، وأما غير ذلك مِمَّن يتخذ الشِّعر أدباً وفُكاهة وإقامة مُروءة فلا جُناح عليه»[1].

وقد كانت مواقفه ﷺ من الشُّعراء وَفْق المنهج الإسلامي، أنه أباح لهم قول الشِّعر وإنشاده، والاستماع إليه، والإثابة عليه، وأخباره وأقواله ﷺ في هذا الشأن كثيرة نذكر منها على سبيل المثال ما يأتي:

استمع الرسول ﷺ إلى النَّابغة الجعدي في قوله:

أتـيــت رسـول الـلـه إذ جـاء بـالـهـدى
ويـتـلـو كِـتـابـاً كـالـمَـجـرَّة نـيّـرا

بـلـغـنـا الـسـمـاءَ مـجـدنـا وجـدودنـا
وإنـا لـنـرجـو فـوق ذلـك مـظـهـرا

ولمّا أحس ﷺ في بيته روحاً جاهلية قال له مُتسائلاً في إنكار: «إلى أين يا أبا ليلى؟ قال: إلى الجنة بك يا رسول الله، فقال النبي ﷺ: «الجنة إن شاء الله»، وأكمل إنشاده فحين بلغ قوله:

ولا خـيـر فـي حـكـم إذا لـم تـكـن لـه
بـوادر تُـحـمـي صـفـوه أن يـكـدّرا

ولا خـيـر فـي جـهـلٍ إذا لـم يـكـن لـه
حـلـيـم إذا مـا أورد الأمـرَ أصـدرا

(1) **العمدة**، لابن رشيق، 1/ 32.

فيتعجّب ﷺ بجمال الشِّعر، فيقول: «صدقت، لا يفضض الله فاك»[1].

وقد كان ﷺ يرحّب بالشِّعر ويُثيب عليه، ومن ذلك ما رُوي عن كعب ابن مالك قال: قال رسول الله ﷺ: «إن المُؤمن يُجاهد بسِيفه ولِسانه» وفي رواية قال لما نزلت: ﴿وَٱلشُّعَرَآءُ يَتَّبِعُهُمُ ٱلْغَاوُۥنَ﴾، أتيتُ رسول الله ﷺ فقلتُ ما تَرى في الشعر، قال: «إن المُؤمن يُجاهد..»[2].

وعن البراء رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال لحسّان: «اهجهم -أو قال هاجهم- وجبريل معك»[3].

وقد دعا ﷺ بالجنة مرتين لحسّان بن ثابت عندما أنشد قصيدته التي يردّ بها على أبي سفيان بن الحارث أمام رسول الله ﷺ فعند قوله:

هجوت مُحمداً فأجبتُ عنه ... وعند الله في ذاك الجزاء

قال ﷺ: «جزاؤك عند الله الجنة يا حسّان»، ولما وصل إلى قوله:

فإن أبي ووالده وعرضي ... لعرض محمد منكم وقاء

قال النبي ﷺ: «وقاك الله حرّ النار».

ولقد كثرت مواقف الرسول الكريم ﷺ من الشُّعراء وإنشادهم بحضرته منها: ما قاله جابر بن سمرة: «جالستُ النبي ﷺ أكثر من مائة مرة فكان أصحابه يتناشدون الشِّعر ويتذاكرون أشياء من أمر الجاهلية وهو ساكت فربما تبسّم معهم»[4]، وسمع رسول الله ﷺ عائشة أم المؤمنين وهي تنشد لزهير بن حباب قوله:-

(1) **الشعر والشُّعراء**، لابن قتيبة، 1/ 209، تحقيق د. مُفيد قميحة، دار الكتب العلمية، بيروت، 1985م، و**النهاية**، لابن كثير، 5/ 17، المكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية.

(2) **فيض القدير على شرح الجامع الصغير**، للمناوي، 2/ 386، دار إحياء السُّنَّة المحمدية، القاهرة.

(3) **صحيح البخاري**، 8/ 45.

(4) **الإسلام والشعر**، ص44.

ارفع ضعيفك لا يحلّ بك ضعفه

يوماً، فتدركه عواقب ما خَبَى

يُجزيك أو يُثني عليك فإنّ من

أثنى عليك بما فعلت كمن جزَى

فقال النبي ﷺ: «صدقت يا عائشة،لا يشكر الله من لا يشكر الناس»(1).

ومن أوضح مواقفه ﷺ من الشِّعر ما تُمثّل مع الشاعر كعب بن زهير الذي أهدر ﷺ دمه عندما قال: شعراً يُعرّض فيه بالإسلام ورسوله، فكتب له أخوه يحذّره بأن محمداً ﷺ يبيح دم من يهجُوه حِرصاً على الدِّين وحماية لأعراض المسلمين، وأشار عليه أن يُقدم عليه لأنه ﷺ لا يقتل أحداً أتاه تائباً، فلما وَرَدَ كعباً كتابُ أخيه خَاف على نفسه فأعد قصيدته الشهيرة «بانت سعاد» التي يقول فيها:

بانت سعاد فقلبي اليوم متبول متيّم إثرها، لم يفد مكبول

وبعد الغزل والوصف يشير في القصيدة إلى خوفه بقوله :-

يسعى الوشاة جنابيها وقولهمُ إنّك يا ابن أبى سُلمى، لمقتولُ

فقلت خلّوا سبيلي لا أبا لكمُ فكل ما قدّر الرحمن مفعولُ

ثم ينتقل إلى الاعتذار وطلب العفو من رسول الله ﷺ بقوله:-

أُنبيتُ أنّ رسول اللهِ أوعدني والعفوُ عند رسول الله مأمولُ

مهلاً هداك الذي أعطاك نافلة الفرقان، فيها مواعيظٌ وتفصيلُ

إلى قوله في مدح الرسول ﷺ والمهاجرين:

إن الرسول لنُور يُستضاء به مُهنّدٌ من سيوف الله مسلول

فلما ختم القصيدة خَلَع عليه ﷺ بُردته، فلما كان زمان معاوية ﷺ بعث

(1) **العقد الفريد**، 3/ 100، يراجع في كتب الحديث.

إلى كعب «بعنا بُردة رسول الله ﷺ بعشرةِ آلاف» فوجّه إليه الجوابَ «ما كنت لأُوثرَ بثوبِ رسول الله ﷺ أحداً»[1].

وهكذا من خلال هذا النُّزر البسيط الذي أوردناه يتضح جلّياً أن السُّنَّة النبوية المُتمثّلة في أقوال وأفعال وتقريرات الرسول ﷺ كلّها تتفق مع موقف القُرآن الكريم من الشِّعر، فهي تكره وتحرّم من الشعر ما تضمّن هجاء الرسول وكان حرباً على الإسلام ونيلاً من المُسلمين، ومن الشُّعراء من حَاد عن طريق الحق، فقد وجدنا من القصيد والرَّجز ما قد سمعه ﷺ واستحسنه وحضّ شعراءه عليه[2].

وقد التفّ حول الرسول ﷺ جماعة كبيرة من الشُّعراء المُؤمنين، بعضهم كانت له صحبة ورواية، وهو من حفظة الحديث النبوي ورواته، وبعضهم شرف بالصحبة وحدها، ومن الأولين الصَّحابة الأجلّاء رواة الحديث: حسّان ابن ثابت، وكعب ابن مالك، وعبد الله بن رواحة، وعدي بن حاتم الطائي، وعباس بن مرداس السلمي، وأبو سفيان بن الحارث... وغيرهم.

فقد عرف ﷺ أن للشِّعر تأثيره وقُوته، لذلك فقد رأت الحِكمة النبوية اتخاذه سِلاحاً للدفاع عن الدِّين ومُناهضة الشِّرك، وخاصة بعد أن أطلق شعراء الكُفر التهم على الرسول ﷺ والإسلام فاختار ﷺ حسّان بن ثابت، وكعب بن مالك، وعبد الله بن رواحة ليردّوا على شُعراء قريش.

وبذلك فقد ثبتت مواقف الرسول ﷺ من الشِّعر، حيث كان يستمع إليه، ويحثّ عليه، ويرغب في روايته وإنشاده، ويُبدي آراء نقدية صائبة فيما سمع، ويثيبُ على ما يعجبه، ويردّ على من أخطأ كما فَعَلَ ذلك مع النابغة الجعدي.

فلو كان ﷺ يكره الشعر أو يُحرّمه أو لا يعرفه حق المعرفة مع أنه غير شاعر ما كان ليعقد تلك المجالس الأدبية لروايته، ويسمح لشُعرائه بالردّ على

(1) د. عبد الرحيم الجمل، **شرح التبريزي على بانت سعاد**، مكتبة الآداب، القاهرة، ص1.
(2) **البيان والتبيين**، للجاحظ، 1/ 153، تحقيق فوزي عطوي، دار صعب، بيروت.

شُعراء الوفود أو شُعراء قريش، وما كان ليرى فيه سِلاحاً مُكمّلاً لأسلحة القتال، وما كان ليبدي تلك الآراء الصائبة، ويظهر ذلك الإعجاب، ولا كان يستجيب لمن اتخذ الشِّعر وسيلة للاعتذار وطلب العفو، فالرسول ﷺ مُهتدياً بالقرآن لا يرفض الشعر جُملة، وإنما يقبل ما وافق الحق والدِّين ويرفض ما يُخالفه.

ثانياً: أثر القُرآن الكريم في الشِّعر:

قبل طرح بعض النَّماذج الشِّعرية التي تُوضح جليّاً مدى تأثّر هؤلاء الشُّعراء بالقرآن الكريم، فإننا سنعرض وبشيء من الإيجاز إلى قضية هامة ثار حولها الخِلاف، وتعارضت فيها الآراء، وهي:

أ - الحكم على الشِّعر الإسلامي في عصر النُّبوة والخُلفاء الراشدين:

أكان خَاملاً ضعيفاً، أم قويّاً نشيطاً، وآراء العُلماء حول تلك القضية وهي كالآتي:

1 - حُجج القائلين بضعف الشِّعر:

إن أول من أثار هذه القضية هو الأَصمعي في قوله: «الشِّعر نكد بابه الشرّ، فإذا دخل في الخير ضعف، هذا حسّان بن ثابت فَحل من فُحول الجاهلية، فلما جاء الإسلام سقط شعره»[1].

وذهب ابن خلدون إلى توقف الشِّعر أول الإسلام حيث قال: «انصرف العرب عن الشِّعر أول الإسلام بما شغلهم عن أمر الدِّين والنُّبوة والوحي، وما أَدهشهم من أُسلوب القُرآن ونظَّمه، فأُخرسوا عن ذلك وسكتوا عن الخوض في النظم والنثر زماناً ثم استقر ذلك وأوفى الرشد من الملّة، ولم ينزل الوحي في تحريم الشِّعر وحظره، وسمعه النبي ﷺ وأثاب عليه، فرجعوا إلى ديدنهم منه»[2].

وهذا القول لابن خلدون لا يتلاءم والكثرة من الشِّعر التي وجدت في

(1) انظر: **الإسلام والشعر**، ص31-61.

(2) **مقدمة ابن خلدون**، ص547، دار الشعب، القاهرة.

دواوين الشُّعراء الذين واكبوا الإسلام وفي كُتُب السِّير والأخبار، أما الأَصمعي فهو يرجع ضعف الشِّعر إلى سببين هما:-

أ - الأغراض التي نظم فيها المخضرمُون شِعرهم بعد الإسلام والمعاني التي تناولوها في هذه الأغراض.

ب - والسبب الآخر خاص بحسّان بن ثابت وهو أن جُملة الشعر الضعيف المنسوب إلى حسّان ليس له، وإنما هي منحولة محمولة عليه.

وهكذا سار المُحدثون على نفس نهج الأصمعي في رأيهم حول قضية ضعف الشِّعر، وردّدوا أقواله في هذه القضية مثل أحمد حسن الزيات، وعمر فروخ، وشوقي ضيف وغيرهم، وبذلك فقد أجملوا حُججهم على ضعف الشِّعر في صدر الإسلام في الآتي:

- الموقف العنيف الذي وَقَفه القُرآن من الشِّعر.
- مُحاربة الرسول والقرآن للشِّعر.
- تعارض قِيَم الإسلام مع الشعر الجاهلي، فقد أبطل أشياء وهذّب طبائع، فكان بذلك خَنقاً للشِّعر.
- انبهار العرب بالقرآن وانصرافهم عن الشِّعر.

2 - حُجج الذِّين قالوا بقوة الشِّعر في صدر الإسلام:

يقول ابن خلدون: «. . . إن كلام الإسلاميين من العرب أعلى طبقة في البَلاغة وأَذواقها من كلام الجاهليّين في منثورهم ومنظومهم، فإننا نجد شعر حسّان بن ثابت وعُمر بن أبي ربيعة . . . ثم كلام السَّلف من العرب في الدولة الأموية، وصدر الدولة العباسية في خُطبهم وتَرسّلهم ومُحاوراتهم للملُوك أرفع طبقة من البلاغة منها في شعر النابغة وعنترة،... ومن كلام الجاهلية في منثورهم ومحاوراتهم»[1].

(1) **مقدمة ابن خلدون،** ص43-44.

وتُشير الدكتورة «بنت الشاطئ» إلى أن القُرآن الكريم كان تشريفاً إلى فصاحة العرب التي كانوا يعتزّون بها في قوله: «فهو آية تقدير لبيان العرب، لم يجئ لتعطيل البيان، بل لتقرّ العَرَب بشرف القيادة الوحدانية»[1].

كما استشهد بعض العُلماء على قوة الشِّعر الإسلامي بكثرة النُّصوص التي خلّفتها تلك الفترة، فقد خصّ ابن هشام الشعر بباب واسع في سيرته يضمّ عشرات القصائد ومئات الأبيات وكذلك الطبري وكتب الصحابة وغيرها.

كما دلّل بعض العُلماء على أن نبوغ عدد من الشُّعراء في بيئات لم تعرف قبل الإسلام بالشعر، ولم تهتم به كَمَكَة والطَّائف ـ لأن أكثر الشِّعر في الجاهلية كان بالبادية ـ لأكبر دليل على قوة ونشاط الشِّعر في عهد الرسول ﷺ وخُلفائه.

كما أن أحداث الإسلام المُختلفة سواء في السنوات الأُولى أو فيما بعد حين انطلقت الفُتوحات تنشر كلمة الله في أرجاء المعمورة قد هيأت للشعر أغراضاً جديدة، نبّهته إلى ميادين لم يتطرّق إليها من قبل كشعر الحنين إلى الأهل والوطن. وبذلك، فإن الإسلام كان دعماً للشعر وليس مُهوّناً من شأنه، وإن الشعر في صدر الإسلام لم يتوقّف، وإن الضعف الذي صاحب بعض شعر صدر الإسلام يرجع لعدة أسباب منها: أنهم كانوا في مرحلة مقيّدة بقِيَم ومبادئ سامية تكرم الإنسان وترفع من شأنه، وموت كثير ممن كانوا يحفظون الشِّعر والقرآن حتى خِيف على النَّص الإلهي من الضَّياع الذي تولاه بالحفظ رب العالمين فما بالك بالشعر؟، وإن كثيراً منه قد تعرّض للوضع، وذلك كما فعل بعض من الرواة اتجهوا إلى وضع الشِّعر ثم نسبته إلى بعض الشُّعراء الذين لم يقولوه كما فعل حمّاد الراوية. وكذلك تحرّج بعض الشُّعراء من قول الشعر بعد إسلامهم، وكبر سنّ أكثر الشُّعراء المُخضرمين: وغيرها من الأسباب التي حكم من خلالها العُلماء على ضعف الشِّعر في صدر الإسلام.

(1) د. عائشة عبد الرحمن، **قيم جديدة في الأدب العربي**، دار المعارف، 1970، ص83.

ب - أثر القُرآن الكريم في الشِّعر:

بمجيء الإسلام هَجَر الشُّعراء كثيراً من الأغراض الشِّعرية التي لا تُوائم الدعوة الجديدة التي تحثّ على مكارم الأخلاق والتحلّي بالفضائل والصدق، ورأينا تأثراً بألفاظ القُرآن الكريم والحديث الشريف ومعانيهما في أشعارهم كما وجدت جدة في الأغراض الشِّعرية كالمدح والهجاء والفخر والرثاء... وغيرها، وكذلك انبعاث أغراض جديدة نتيجة الأحداث الإسلامية المُختلفة كالشعر السياسي وشعر الحنين والغُربة وغيرها وهي كالآتي:

1 - تأثّر الشِّعر بألفاظ وأُسلوب ومعاني القُرآن الكريم:

فقد تأثّر الشُّعراء بالقرآن الكريم، فَوَرَدت ألفاظه في أشعارهم بمعناها الجديد، وفي مُقدّمتهم شعراء الرسول ﷺ الذين أخذوا يُنافحون عنه ويدافعون عن دعوته، فهذا حسّان بن ثابت قد طُبع شعره بالطابع الإسلامي، حيث ضمّن شعره الشيء الكثير من ألفاظ القُرآن الكريم والحديث في قوله مثلاً:

وإلا فاصبروا لجلاد يوم يُعزّ الله فيه من يشاء[1]

فهو مأخوذ من قوله تعالى: ﴿فَٱصۡبِرُواْ حَتَّىٰ يَحۡكُمَ ٱللَّهُ بَيۡنَنَاۚ وَهُوَ خَيۡرُ ٱلۡحَٰكِمِينَ﴾[2]، وقوله تعالى: ﴿وَتُعِزُّ مَن تَشَآءُ وَتُذِلُّ مَن تَشَآءُۖ﴾[3].

أما قوله تعالى: ﴿وَمَا مِنۡ إِلَٰهٍ إِلَّآ إِلَٰهٞ وَٰحِدٞۚ﴾[4] فقد تأثّر به حسّان في قوله:

ونعلم أن الله لا رب غيره وأن كتاب الله أصبح هاديا[5]

(1) عبدالرحمن البرقوقي، **شرح ديوان حسّان بن ثابت**، مطبعة السعادة، مصر، ص5.
(2) سورة الأعراف، من الآية: 87.
(3) سورة آل عمران، الآية: 26.
(4) سورة المائدة، الآية: 73.
(5) **شرح ديوان حسّان**، ص426.

وأيضاً تأثّر بمعاني القُرآن الكريم، فقد تمثّل في اقتباسه معنى قوله تعالى: ﴿أَشِدَّآءُ عَلَى ٱلْكُفَّارِ رُحَمَآءُ بَيْنَهُمْ﴾[1].

في قوله:

رؤوف علـى الأدنى غـلـيـظ عـلـى الـعِدا

أخــي ثـقـة فـي الـنـائـبـات نـجـيـب[2]

وهذا كعب بن مالك هو أيضاً قد تأثّر بألفاظ القُرآن ومعانيه، ومن ذلك قصيدته التي أجاب بها ضِرار بن الخطاب يوم بدر في قوله:-

عجبتُ لأمر الله، والله قادر   عـلـى مـا أراد لـيـس لـلـه قـاهـر

قضى يوم بدر أن نُلاقي معشرا   بغوا، وسبيلُ البغي بالناس جائر

ثم قوله:

فـلـمـا لـقـيـناهـم وكـلّ مُـجـاهـد   لأصحابه مُستبسل النفس صابر

فأمسوا وقود النار في مُستقرّها   وكـلّ كـفـور فـي جـهـنّـم صـائـر

إلى قوله:

وكان رسول الله قد قال أقـبـلوا   فولّوا وقالوا إنما أنت ساحر[3].

ففي قوله: «والله قادر على ما أراد»، قد تأثّر بقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾[4]، وقوله: «ليس لله قاهر» يشير إلى قوله تعالى: ﴿سُبْحَٰنَهُۥ هُوَ ٱللَّهُ ٱلْوَٰحِدُ ٱلْقَهَّارُ﴾[5]، وقوله «وكلّ مُجاهد» من قوله تعالى: ﴿وَٱلْمُجَٰهِدُونَ

---

(1) سورة الفتح، الآية: 29.

(2) **شرح ديوان حسّان**، ص40.

(3) **ديوان كعب بن مالك**، جمع سامي مكي العاني، دار المعارف، بغداد، 1966، ص201.

(4) سورة الحشر، الآية: 6.

(5) سورة الزمر، من الآية: 4.

﴿فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾[1]، وقوله: «فولّوا وقالوا: إنما أنت ساحر» أخذه من قوله تعالى: ﴿وَإِن يَرَوْاْ ءَايَةً يُعْرِضُواْ وَيَقُولُواْ سِحْرٌ مُّسْتَمِرٌّ﴾[2].

وهذا عبد الله بن رواحة حمّل شعره بالألفاظ والمعاني القرآنية، حيث بلغ تأثّره بالقُرآن حدّ عدم تمييز الجاهل بالقرآن بين الآيات الكريمة وشعره، فقد روى «أنه كانت لابن رواحة جارية كان يستسرّها سرّاً عن أهله، فبصرت به امرأته يوماً قد خلا بها، فقالت: لقد اخترت أَمَتك على حَرَّتك، فجاحدها ذلك، فقالت له: إن كنت صادقاً فاقرأ آية من القُرآن، وكانت تعرف أنه لا يقرأ القُرآن وهو جُنب، فقال:

شهدت بأن وعد الله حق ... وأن النار مأوى الكافرينا

فقالت زدني آية أُخرى، فقال:

وأن العرش فوق الماء طافٍ ... وفوق العرش رب العالمينا

فقالت: زدني آية أُخرى، فقال:

وتحمله ملائكة شداد ... ملائكة الإله مسوّمينا

فقالت: آمنت بالله وكذّبت البصر»[3]. وكانت لا تحفظ القُرآن ولا تقرأه فحسبت أن هذه الأبيات من القرآن، فقد استطاع ابن رواحة أن ينظم الآيات القرآنية في أبيات شعرية فهي لا ترقى بأي حال إلى بلاغة القُرآن وإعجازه، وإنما تأثّر به في قوله تعالى: ﴿أَلَآ إِنَّ وَعْدَ ٱللَّهِ حَقٌّ﴾[4] وقوله تعالى: ﴿وَمَأْوَىٰهُمُ ٱلنَّارُ وَبِئْسَ مَثْوَى ٱلظَّٰلِمِينَ﴾[5]، وقوله تعالى: ﴿أَلَيْسَ فِي جَهَنَّمَ مَثْوًى لِّلْكَٰفِرِينَ﴾[6].

---

(1) سورة النساء، الآية: 95.

(2) سورة القمر، الآية: 2.

(3) د. حسن باجودة، **ديوان عبدالله بن رواحة**، مطبعة السُّنَّة المُحمدية، القاهرة، 1972، ص106.

(4) سورة يونس، الآية: 55.

(5) سورة آل عمران، الآية: 151.

(6) سورة الزمر، الآية: 32.

أما في بقية الأبيات، فقد أشار إلى قوله تعالى: ﴿وَكَانَ عَرْشُهُۥ عَلَى ٱلْمَآءِ﴾[1] وقوله تعالى: ﴿فَسُبْحَٰنَ ٱللَّهِ رَبِّ ٱلْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾[2] وقوله تعالى: ﴿وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَٰنِيَةٌ﴾[3] وقوله تعالى: ﴿يُمْدِدْكُمْ رَبُّكُم بِخَمْسَةِ ءَالَٰفٍ مِّنَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ مُسَوِّمِينَ﴾[4].

ومن هذا يتضح جليّاً أن الشُّعراء الذين عاصروا الرسول ﷺ قد تأثروا بالإسلام واستفادوا من لُغة القُرآن ومعانيه حيث تطوّروا بعض التطوّر بألفاظهم ومعانيهم، حتى منحتنا إحساساً بما كان يختلج في صُدورهم من الإيمان بالدِّين والجِهاد بالكلمة في سبيله حيث بلغ تأثرهم اللفظي إلى درجة تكرار معاني القُرآن بلغتها القرآنية كما أوضحنا سالفاً[5].

2 - أثر القُرآن الكريم في الأغراض الشِّعرية:

وبعد اطلاعنا عن بعض النَّماذج الشِّعرية التي تأثّرت بألفاظ القُرآن الكريم ومعانيه، فإنه من الضَّروري أن نعرج على تأثّر الأغراض الشِّعرية بالقرآن الكريم والحديث الشريف حتى نقف على المنهج السويّ الذي رسمه الإسلام لهذه الأغراض بحيث تُؤدّي الهدف المطلوب منها في خدمة الدعوة والرسول والإسلام. ومن الأغراض التي تأثرت بالإسلام ما يلي:-

أ - مدح الرسول ﷺ:

فهو من الأغراض المُستحدثة في الشعر العربي، فقد كان مدحه ﷺ غير المدح الذي عرفه الشِّعر في جاهليته للسّادة والمُلوك استعطاء للمال أو طلباً للشهرة والمجد الأدبي. فقد يمدح بما لا يوجد فيه، وإنما كان مدحه ﷺ

(1) سورة هود، الآية: 7.
(2) سورة الأنبياء، الآية: 22.
(3) سورة الحاقة، الآية: 17.
(4) سورة آل عمران، الآية: 125.
(5) انظر: د. هنية علي يوسف الكاديكي، **الشُّعراء المُخضرمون بين الجاهلية والإسلام**، منشورات جامعة قاريونس، 1989، ص117-129.

جهاداً في سبيل الله، وقربى إليه سبحانه، ودفاعاً عن الدِّين، وتثبيتاً له، فمن شعر العباس بن مرداس قوله مثنياً على النبي ﷺ:

رأيتك يا خير البرية كلّها
نشرت كتاباً جاء بالحق معلما

ونوّرت بالبرهان أمراً مدمساً
وأطفأت بالبرهان ناراً مضرما

فمن مبلغ عني النبي محمداً
وكلّ امرئ يجزي بما قد تكلّما[1]

ويقول حسّان بن ثابت في إحدى روائعه مادحاً النبي ﷺ:

أغرّ عليه للنبوة خاتم
من الله مشهود، يلوح ويشهد

وضم الإله اسم النبي إلى اسمه
إذا قال في الخمس المؤذّن أشهد

وشقّ له من اسمه ليجلّه
فذو العرش محمود وهذا محمد

نبيّ أتانا بعد يأس وفترة
من الرسل والأوثان في الأرض تعبد[2]

ب - هجاء المُشركين ردّاً على هجائهم:

لما تمادى المُشركون في هجاء النبي ﷺ والدعوة الإسلامية تصدّى لهم

(1) **الإسلام والشعر**، ص122-123.

(2) **ديوان حسّان بن ثابت**، دار صادر-بيروت، ص92.

شعراء الأنصار بالردّ عليهم كما قال حسّان في قصيدته ردّاً على أبي سفيان حين هَجَا النبي ﷺ ومنها:

لـقـد عـلـم الأقـوام أن ابـن هـاشـم
هـو الـغـصـن ذو الأفـنـان لا الـواحـد الـوغـد

فـمـا لـك فـيـهـم مـحـتـد يـعـرفـونـه
فـدونـك فـالـصـق مـثـل مـا لـصـق الـقُـرد

وأبـلـغ أبـا سـفـيـان عـنـي رسـالـة
فـمـا لـك مـن إصـدار عـزم ولا ورد

وإن سـنـام الـمـجـد مـن آل هـاشـم
بـنـو بـنـت مـخـزوم، ووالـدك الـعـبـد

ومـا ولـدت أفـنـاء زُهْـرَة مـنـكـم
كـريـمـاً ولـم يـقـرب عـجـائـزك الـمـجـد[1]

ج - الحرب النفسية ضد المُشركين:

وهو ما يعرف قديماً «يخذّل عنه أو عنهم، وحديثاً يعرف بالحرب النفسية وذلك عند ما يرسل الشاعر في أبياته نوعاً من التهديد والإنذار حتى يخيف الأعداء، ومن ذلك قول شداد بن عارض الجشمي يخوّف أهل الطائف في قوله:-

لا تنصروا اللات إن الله مهلكها — وكيف نصركم من ليس ينتصر
تلك التي حرقت بالنار فاشتعلت — ولم يقاتل لدى أحجارهم هدر
إن الرسول متى ينزل بساحتكم — يطعن، وليس بها من أهلها بشر

(1) ديوان حسّان، ص118.

د - الإقدام على الجِهاد والفَرح بالشهادة:

إلى جانب الفوز والانتصار على الأعداء وقهرهم، كان هدف المسلمين أيضاً الفَوز بالشهادة مِمّا جعلهم يُقدمون في المعارك دون تردّد لأنهم كانوا يثقون بأحد الجزاءين إما النَّصر وإما الشَّهادة، وقد تمثّل ذلك في شعرهم ومنه: -

إلى الله أشكو غربتي ثم كربتي
وما أرصد الأحزاب لي عند مصرعي

فذا العرش صبرني على ما يراد بي
فقد بضعوا لحمى وقد ياس مطمعي

وقد خيروني الكفر، والموت دونه
وقد هملت عيناي من غير مجزعي

فوالله ما أرجو إذا متُّ مسلما
على أيّ جنب كان في الله مصرعي[1]

هـ - الفخر بتأييد الدِّين، والانتصار للدعوة:

الفخر غرض قديم إلا أن الإسلام أضفى عليه سِمات أكسبته جدة تجعله يُخالف الفخر الجاهلي، فقد صار مناطه الزهو بإعلاء كلمة الله، وموضوعه الذود عن الإسلام، وأول ما كان من فخر إسلامي هو زهو الأنصار بما قاموا به من حماية الدِّين وإيواء المُهاجرين، ونصرة النبي ﷺ في قول حسّان:

نصرنا بها خير البرية كلها
إماما ووَقَّرنا الكتاب المنزلا

(1) **الإسلام والشعر**، ص131.

نـــصــــرنــــا وآويْــــنــــا وقــــوَّم ضـــــربُــــنــــا

-لـه- بـالـسـيـوف مـيـلَ مـن كـان أمـيـلا

فــمــن يــأتــنــا أو يــلــقــنــا عــن جــنــايــة

يــجــد عــنــدنــا مــثــوى كــريــمــاً ومــوئــلا[1]

و - الرثاء:

وهو غرض قديم، حيث اكتسب بالإسلام سِمات جديدة ليس في اللُّغة والأُسلوب فحسب، بل في المعاني والأفكار أيضاً، فبعد أن كان الرثاء يعبّر عن الثأر، والأسى، والجزع صار يعبّر عن الصبر الجميل والاحتساب عند الله. ومن مرحلة اندثار إلى مرحلة انتقال، وطلباً للشهادة في سبيل الله يتسابق للفوز بها جميع المُجاهدين، وبذلك تغيّر الشعر في هذا الغرض في العهد الإسلامي، مِمّا يُضفي عليه جدة، ومنه رثاء النبي ﷺ في قول حسّان:

آلـــيـــت حـــلـــفَـــةَ بَـــرٍّ غـــيـــر ذي دَخَـــل

مـــنـــي ألـــيّـــة بـــرّ غـــيـــر إفـــنـــاد

بـالـلـه مـا حـمـلـت أنـثـى ولا وضـعـت

مـثـل الـنـبـي رسـول الـرحـمـة الـهـادي

ولا مـــشـــى فـــوق ظـــهـــر الأرض مـــن أحـــد

أوفـــى بـــذمـــة جـــار أو بـــمـــيـــعـــاد

من الذي كان نوراً يستضاء به   مبارك الأمر ذا حزم وإرشاد[2]

وبعد استعراض هذه الأمثلة البسيطة من الشعر الإسلامي، يتضح أن الشعر الإسلامي قد تحرّر من صفات الشعر الجاهلي، وأصبح له طابع جديد

(1) **الأدب في عصر النبوة والراشدين**، دار الثقافة، القاهرة، 1999، ص340.
(2) **ديوان حسّان**، تحقيق سيد حنفي حسنين، دار المعارف، 1987، ص226.

يتسم بالوضوح والسُّهولة مع المُحافظة على جزالة التراكيب، فقد ابتعد عن الغرابة والتعقيد في ندرة الكلمات وصعوبتها، وفي فخامة العبارة وتعاظلها إلى السلاسة والسهولة والبساطة مع دقة التعبير وقوة البيان، إضافة إلى ذلك إيجاد مُفردات جديدة تدور حول الإسلام بجوانبه المُتعدّدة: اعتقاداً، وعبادات، ومُعاملات،...إلخ. وهذا التطوّر في الأُسلوب الشِّعري الإسلامي مردّه إلى تأثير القُرآن الكريم الذي فتن العرب ببلاغته وسحرهم بفصاحته حيث اهتدوا بأُسلوب القُرآن في جمال التراكيب وعذوبته وقوته.

الخاتمة:

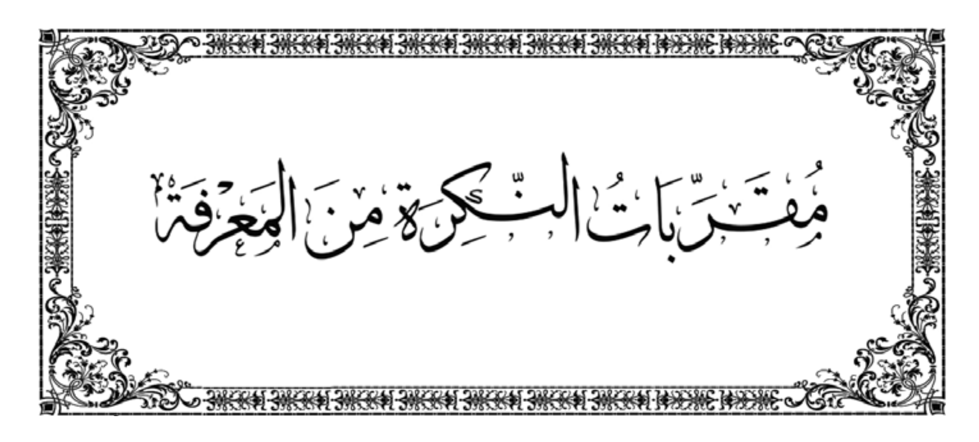
توصّلتُ إلى النتائج التالية:

1 - أنه ليس في القُرآن ولا في السُّنَّة النبوية تحريم لنظم الشعر، أو مُعاداة للشُّعراء أو تحقير، إلا إذا انحرفوا عن الحق وأساؤوا إلى غيرهم.

2 - تتفق السُّنَّة النبوية مع القُرآن في الترحيب بالشعر المنبعث من النفس المؤمنة الخيّرة، وتُفسح للشُّعراء مكاناً إن ابتعدوا عما يغضب الله ورسوله.

3 - أن الشُّعراء الذين عاصروا الدعوة الإسلامية قد تأثّروا واستفادوا من لُغة القُرآن ومعانيه حيث طوّروا أشعارهم بابتعادهم عن التعقيد والفخامة إلى السُّهولة والسلاسة مع المحافظة على سلامة التراكيب.

4 - التجديد الواضح في الأغراض الشِّعرية التي كانت موجودة في الشعر الجاهلي حيث أضفى القُرآن على هذه الأغراض سِمات جديدة، مع استحداث أغراض جديدة مثل شعر الحنين إلى الأهل والوطن، والشعر الدِّيني والسياسي وغيرها.



أ.د. علي أبو القاسم عون
جامعة طرابلس - ليبيا

من الأُمور المُجمع عليها عند النُّحاة أنّه لا يُبتدأ بالنَّكرة إلا إذا كان في الإخبار عنها فائدة، فقد ذكر الأَشموني أنّه «لم يشترط سِيبَوَيْه والمُتقدّمون لجواز الابتداء بالنَّكرة إلا حصول الفائدة»(1). وقال ابن السرّاج في هذا الخُصوص: «إنّما ينظر إلى ما فيه فائدة، فمتى كانت فائدة بوجه من الوجوه فهو جائز وإلا فلا»(2). وعلّل لعدم صحة الابتداء بالنَّكرة غير المقرّبة من المعرفة قائلاً: «وإنما امتنع الابتداء بالنَّكرة المُفردة المحضة لأنه لا فائدة فيه، وما لا فائدة فيه فلا معنى للتكلّم به»(3). وجاء في ألفية ابن مالك:

ولا يجوزُ الابتدا بالنكره ... ما لم تُفِدْ كـ (عند زيد نَمِره)(4)

ووَرَدَ عن ابن الدهان فيما نقله عنه الرَّضيّ أنه «إذا حصلت الفائدة فأخبر عن أيّ نكرة شئت»(5). وقال ابن هشام: «ولم يعوّل المُتقدّمون في ضابط

---

(1) **شرح الأَشموني**، 1/ 170.
(2) **الأصول في النحو**، 1/ 59.
(3) المرجع السابق.
(4) **ألفية ابن مالك بشرح ابن عقيل**، 1/ 115.
(5) **شرح الرضي على الكافية**، 1/ 231.

ذلك إلّا على حصول الفائدة»[1].

وإذا كان حق المُبتدأ أن يكون معرفة أو ما قارب المعرفة من النَّكرات[2]، لأن الفائدة لا تحصل بالإخبار عمّا لا يُعْرَفُ[3]. ولأن المُبتدأ محكوم عليه والحكم على الشيء لا يكون إلا بعد معرفته[4]، فما مُقرّبات النَّكرة من المعرفة؟ أو ما وجوه تقريب النَّكرة من المعرفة لتحصل الفائدة في الإخبار عنها؟ أو ما مصحّحات الابتداء بالنَّكرة؟ أو ما مُجوّزات الابتداء بالنَّكرة؟ أو ما مُسوّغات الابتداء بالنَّكرة؟ أو ما مواضع الابتداء بالنَّكرة؟

السؤال واحد، ولكن لكلّ صيغة خُصوصية، وقد جعلت عنوان الورقة من الصيغة الأُولى اقتباساً من أُصول ابن السراج، ومن شرح ابن الحاجب لقول الزمخشري: «والمُبتدأ على نوعين معرفة... ونكرة...»[5] حيث قال: «وقوله نَكرة يعني مُقرّبة من المعرفة، وتقريبها من المعرفة بوجوه...»[6]؛ لأن الورقة تسعى لبيان جِهة قرب النَّكرة من المعرفة، وموضع التقريب، والأخير على سبيل التمثيل. ولكن قبل الشُّروع في هذا المسعى علينا أن نعرّف النَّكرة والمعرفة، والمبتدأ والخبر، ونقف على مفهوم الفائدة.

1 - **النَّكرة**: (مصدر) نَكَرْت الشيء نَكْرة ونَكْراً، إذا جهلته، ثم وصف به الاسم الذي لا يخصّ شيئاً بعينه[7]، فالاسم النَّكرة ما لا يفهم منه معيّن كـ (إنسان، وقلم، وقرطاس)، والمنكور شيء ولكنه غير معيّن. ولذلك عرّفوا الاسم النَّكرة بأنه ما لا يدل إلا على مفهوم من غير دلالة على

---

(1) **مغني اللبيب**، ص608.
(2) **الأُصول في النحو**، 1/ 59.
(3) **اللُّباب في عِلل البِناء والإعراب**، ص130.
(4) **الإيضاح في شرح المُفصل**، 1/ 184.
(5) **المُفصل**، ص32، و**الإيضاح في شرح المُفصل**، 1/ 184.
(6) **الإيضاح في شرح المُفصل**، 1/ 184.
(7) **اللُّباب في عِلل البِناء والإعراب**، 1/ 171.

تميّزه وحضوره وتعيّن ماهيته من بين الماهيات[1]، وهو نوعان: ما يقبل أل المفيدة للتعريف نحو: رجل وفرس، وما يقع موقع ما يقبل أل نحو: ذو[2].

2 - **المعرفة**: (مصدر) عرفت الشيء معرفة وعرفاناً إذا علمته، ثم وصف به الاسم الدالّ على الشيء المخصوص[3]. فالاسم المعرفة ما يفهم منه معيّن كـ (أنت، وسعيد، والجنّة)، والمعروف شيء ملحوظ تعيينه. ولذلك عرّفوا الاسم المعرفة بأنه كل اسم خصّ واحداً بعينه من جنسه[4]، وفي دستور العلماء: «المعرفة ما يشار بها إلى متعيّن، أي: معلوم عند السامع من حيث إنه كذلك، والنَّكرة ما يشار بها إلى أمر متعيّن من حيث ذاتُه، ولا يقصد ملاحظة تعيينه، وإن كان متعيّناً معهوداً في نفسه»[5]. فالفرق بين النَّكرة والمعرفة بيّن واضح، وقد ازداد وضوحاً بحصر النحويين للمعارف في الضمير، واسم العلم، واسم الإشارة، واسم الموصول، والمعرّف بأل، والمعرّف بالإضافة، والمعرّف بالنداء.

3 - **المبتدأ**: وردت فيه تعريفات كثيرة، منها تعريف الأَشموني: «هو الاسم العاري عن العوامل اللفظية غير الزائدة مخبراً عنه أو الوصف الرافع لمستغنى به»[6]. وقبل ذلك عرّفه ابن جني بقوله: «كلّ اسم ابتدأته وعرّيته من العوامل اللفظية، وعرّضته لها، وجعلته أولاً لثانٍ يكون الثاني خبراً عن الأول ومسنداً إليه»[7]. وعرّفه الإسعردي بقوله: «هو الاسم حقيقة أو تأويلاً المجرّد لفظاً أو معنى عن العوامل اللفظية مسنداً إليه أو

(1) **الكليات**، فصل الجيم، 4/ 343.
(2) **شرح ابن عقيل**، 1/ 85.
(3) **اللُّباب في عِلل البِناء والإعراب**، 1/ 471.
(4) **الكليات**، 4/ 219.
(5) **جامع العلوم في اصطلاحات الفنون والملقب بدستور العلماء**، 3/ 286.
(6) **شرح الأَشموني**، 1/ 251.
(7) **توجيه اللمع**، ص104.

الصِّفة الواقعة بعد النفي أو الاستفهام رافعة لظاهر أو ضمير مُنفصل»[1].
والظاهر أنّ التعريف الأخير تعريف جامع مانع، وأنّ هذه التعريفات وغيرها مِمّا اطّلعت عليه كتعريف ابن السراج في **الأُصول**، والعكبري في **اللُّباب**، وابن الحاجب في **الكافية**، وابن هشام في **أوضح المسالك**، حدّدت قُيود المبتدأ في الاسمية والتعرّي والإسناد إليه، وفي الوصفية والاعتماد والإعمال رفعاً فيما يُكتفى به نحو: زيد مجتهد، وأمجتهد زيد؟ ولا يوجد في كلّ التعريفات ما يتصل بالتنكير والتعريف إلا من خلال التمثيل، وكلّ كتب النحو جعلت هذا الجانب ضمن أحكام كلٍّ من المبتدأ والخبر، ومن حق المبتدأ أن يكون معرفة أو ما قارب المعرفة من النَّكرات الموصوفة خاصة[2]، فمن أحكامه التعريف أو ما يُقاربه[3].

4 - **الخبر**: هو كلّ كلام تمّت به الفائدة مع المُبتدأ غير الصِّفة؛ لأنك إنما تأتي بالمُبتدأ ليعتمد عليه الخبر، وتأتي بالخبر لتفيد به عن المبتدأ[4]، فهو الذي يستفيده السامع ويصير به مع المُبتدأ كلاماً[5]. والمقصود بالكلام هنا ما اصطلح عليه النُّحاة بأنه «اللفظ المُفيد فائدة يحسن السكُوت عليها»[6]. وبعبارة أوضح «هو الجزء الذي حصلت به أو بمتعلّقه الفائدة مع المُبتدأ غير الوصف»[7]. إنه كما يُقال: هو محطّ الفائدة، أو «هو اللفظ الذي يُكمل الجُملة مع المبتدأ ويتمّم معناها الأساس، بشرط أن يكون المُبتدأ غير وصف»[8]. ومن أحكامه أن يكون نكرة أو ما قاربها وهذا الأمر لا يعنينا في هذا المقام.

---

(1) **الكافية الكبرى في علم النحو**، ص62.
(2) **الأُصول في النحو**، 1/ 59.
(3) **الإيضاح في شرح المُفصل**، 1/ 184.
(4) **كشف المُشكل في النحو**، ص216.
(5) **الأُصول في النحو**، 1/ 62.
(6) **شرح ابن عقيل**، 1/ 19.
(7) **مُعجم قواعد العربية في النحو والصرف**، ص241.
(8) **النحو الوافي**، 1/ 485.

5 - **مفهوم الفائدة**: إذا سألت عن علّة كون المُبتدأ معرفة، فالجواب في اللُّباب، وبه نبدأ في الوقوف على مفهوم الفائدة حيث جاء فيه: «وإنما كان المبتدأ معرفة في الأمر العام؛ لأن الفائدة لا تحصل بالإخبار عما لا يعرف»[1]. وفي **الإيضاح في عُلوم البلاغة**: «أما تعريفه فلتكون الفائدة أتمّ؛ لأن احتمال تحقّق الحكم متى كان أبعد كانت الفائدة في الإعلام به أقوى، ومتى كان أقرب كانت أضعف، وبُعْدُه بحسب تخصيص المُسند إليه، والمُسند كلّما ازداد تخصيصاً ازداد الحكم بعداً، وكلما ازداد عُموماً ازداد الحُكم قرباً»[2]. فهناك فَرق في الإفادة بين قولك: (عمرو جالس)، وقولك: (رجل جالس)، فبالأولى أفدت السامع حُكماً يجهله، فصحّ الإسناد لأنه أفاد، وبالثانية لم تُفد السامع؛ فكّل رجل يكون منه جُلوس، حيث أسندت الخبر إلى مجهول، ولا فائدة في مثل هذا الإسناد.

إن الفائدة تكون في حُصول المعنى المُركَّب إثباتاً ونفياً، والمعنى في باب الجملة الاسمية لا يكون إلا من مجمُوع المبتدأ والخبر، فالخبر متمّ للمعنى الأساس للجُملة، والمعنى الأساس هو الحُكم، والمبتدأ محكوم عليه، والخبر هو الشيء المحكوم به، أي هو الحُكم، والحُكم يجب أن يقع على شيء معلوم للمُتكلّم والسامع معاً قبل الكلام، فالمحكُوم عليه لا بدّ أن يكون معلُوماً عند الحُكم ولو إلى حدّ ما، أما المحكُوم به فيكون مجهولاً للسامع لا يعرفه إلا بعد النطق به كـ (عمرو جالس). وإن لم يتحقّق شرط التعيين أو التخصيص في المُبتدأ كان الحكم لغواً لا قِيمة له؛ لصدوره على مجهول، وصارت الجُملة غير مُفيدة إفادة تامة مقصودة[3] كـ (رجل جالس).

وإن الفائدة المقصود حصُولها هي التي يستطيع المُتكلّم أن يسكت

(1) **اللُّباب في عِلل البِناء والإعراب**، 1/ 130.

(2) ص45.

(3) **النحو الوافي**، 1/ 485.

بعدها، ويستطيع السامع أن يكتفي بها، وهذه الفائدة أو هذا المعنى المُركّب هو الذي يهتم به النُّحاة، وهم يُطلقون عليه أسماء مُختلفة، والمُراد منها واحد، فهو (المعنى المُركّب) أو (المعنى التام) أو (المعنى المُفيد) أو (المعنى الذي يحسن السُّكوت عليه)، فكلّ مصطلح من هذه المصطلحات يُقصد به أن المتكلّم يرى المعنى قد أدّى الغرض المقصود فيستحسن الصَّمت، أو أن السامع يكتفي، فلا يستزيد من الكلام، بخِلاف المعنى الجزئي الذي يظهر في أحد طرفي الإسناد، فالمُتكلّم لا يقتصر عليه في كلامه؛ لعلمه أنه لا يُعطي السامع الفائدة التي ينتظرها من الكلام أو لا يكتفي السامع بما فهمه من ذلك المعنى الجزئي، وإنما يطلب المزيد[1]. وفي تعليل الأنباري لتعريف المُبتدأ حين قال: «لأن المُبتدأ مُخبَر عنه، والإخبار عما لا يُعرف لا فائدة منه»[2]، نفيٌ لحصول الفائدة مُطلقاً في الإخبار عن المجهول، وهو ما ذَهَبَ إليه العكبري وبعض النَّحويين، وفي هذا تضييق يأباه الاستعمال اللُّغوي. ولكنّ أهل المعاني وبعض النَّحويين تجاوزوا ووسّعوا حينما جعلوا التعريف شرطاً لتمام الفائدة، والفائدة شرطاً للابتداء بالنَّكرة، ولكن أيّ نكرة يجوز الابتداء بها؟ إنها النَّكرة المُقرّبة من المعرفة.

والآن نشرع في تفصيل القول في مُقرّبات النَّكرة من المعرفة، وذلك من جانبين، هما جِهة التقريب وموضعه.

المطلب الأول: جِهة التقريب

ذكر السيوطي أنّ شيخه جمال الدِّين محمد بن عمرون فسّر قرب النَّكرة من المعرفة بأحد شيئين إما باختصاصها كالنَّكرة الموصوفة أو بكونها في غاية العُموم[3]، ومثل بـ «**تمرة خير من جرادة**» لغاية العُموم، فكلمة (تمرة) تستغرق الجنس، فلم يَبْقَ فرد من الجنس خارج دائرة الإخبار. أما الاختصاص،

(1) **النحو الوافي**، 1/ 14.

(2) **أسرار العربية**، ص69.

(3) **الأشباه والنظائر**، 2/ 66.

فطُرقه كثيرة، منها الوصف كقولنا: رجل كريم عندنا، فالرجل المُخبَر عنه مخصوص بالكَرم، فتقريب النَّكرة من المعرفة يكون بأحد أمرين كما سَلَف: إما بتخصيصها، وذلك يكون بواحد أو أكثر من عِدة أُمور كالوصف في المثال السابق «لأن النَّكرة إذا وُصفت تخصّصت فقربت من المعرفة»[1]، وإما بدلالتها على العُموم، وذلك بواحد من عِدة أمور كإيرادها في سياق النفي في قولك: ما أحد خير منك، «فإن النَّكرة في سِياق النفي تعمّ، وإذا عمّت كانت للجميع، فكانت في المعنى كالمَعرفة»[2]. ذكر العجلُوني أنه «إذا وُجد الخُصوص أو العُموم تحصل الفائدة في النَّكرة غالباً؛ لأنها بتخصيصها يقلّ اشتراكها وإبهامها، وبتعميمها تنقطع الاحتمالات، ويتعيّن أن المحكوم عليه كلّ فَرد فيحصل لها تخصيص في الجُملة فتحصل الفائدة»[3]. وعلى هذا الأساس ننظر في جِهة التقريب من زاويتين هما تخصيص النَّكرة وتعميمها.

أولاً: تخصيص النَّكرة:

تكتسب النَّكرة صفة التخصيص التي تجعلها في دائرة التعريف أو تقربها منها في المواضع الآتية:

1 - **أن تكون النَّكرة موصُوفة**، ولوصف النَّكرة صُورتان: الأُولى تكون فيها الصِّفة ظاهرة كما في قوله تعالى: ﴿وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِندَهُۥ﴾[4] وقوله تعالى: ﴿قُل لَّا تُقۡسِمُواْۖ طَاعَةٞ مَّعۡرُوفَةٌۚ﴾[5] فـ (مُسمّى) صِفة لـ (أجل)، و(معروفة) صفة لـ (طاعة)، والثانية تكون فيها الصِّفة مُقدّرة كما في قوله تعالى: ﴿وَطَآئِفَةٞ قَدۡ أَهَمَّتۡهُمۡ أَنفُسُهُمۡ﴾[6] أي طائفة من غيركم، فيجوز الابتداء

(1) **الإيضاح في شرح المُفصل**، 1/ 184.
(2) المرجع السابق.
(3) **الفوائد المُحررة**، ص36.
(4) سورة الأنعام، من الآية: 2.
(5) سورة النور، من الآية: 53.
(6) سورة آل عمران، من الآية: 154.

بالنَّكرة الموصُوفة؛ لأنها إذا وُصفت تخصّصت فقربت من المعرفة ويصير الإخبار عنها مُفيداً[1]. ولكن يجب الانتباه إلى شَرط التخصيص في الصِّفة حتى تقرب النَّكرة من المعرفة، ففي قولنا: رجل من الناس عندنا، الصِّفة غير مُخصّصة فهي غير مُقربة وغير مُصحّحة للابتداء بالنَّكرة، بخلاف قولنا: رجل من الكرام عندنا، فالصفة مخصّصة ومُصحّحة.

2 - **أن تكون النَّكرة صفة لموصوف محذوف**، أو كما قيل: أن تكون خلفاً من موصُوف[2]، كما في قولهم: «**ضعيف عاذ بقرملة**»[3]، ويروى أيضاً: «**ذليل عاذ بقرملة**»[4]، وكما في قولك: مُؤمن خير من كافر. صحيح أننا في المثالين نعرب كلّاً من (ضعيف) و(مُؤمن) مبتدأ، وفي الحقيقة المبتدأ في المثالين محذوف، وحلّت صِفته محلّه. ولذلك هناك من اعتبر هذا الموضع داخلاً في النَّكرة الموصوفة[5]، وجِهة التقريب واضحة على الاعتبارين وهي التخصيص، فمن أقوى عوامل التخصيص الوصف.

3 - **أن تكون النَّكرة مُصغَّرة**، والتصغير وصف في المعنى، ولذلك أدرج ابن هشام هذا الموضع في النَّكرة الموصوفة (لفظاً أو تقديراً أو معنى)[6]. ومن هذا قولك: رُجيل جاءني، ومُريّة عندنا، وعُصيفير في القفص، وهو كما ذكر ابن هشام والأَشموني وصف في المعنى[7]، وفيه تخصيص واضح قرّب النَّكرة من المعرفة.

4 - **أن تكون النَّكرة مضافة إلى ما لا تتعرّف به، بل تتخصّص به**، كما في قولك: ابن صديق جاءني، ففي الإضافة تخصيص، وكما في قولك:

---

(1) **اللُّباب في عِلل البِناء والإعراب**، 1/ 131، و**الإيضاح في شرح المُفصل**، 1/ 184.
(2) **مغني اللبيب**، ص609.
(3) المرجع السابق.
(4) **كتاب جمهرة الأمثال**، 1/ 466.
(5) **مغني اللبيب**، ص609.
(6) المرجع السابق، ص609.
(7) **مغني اللبيب**، ص609، و**شرح الأَشموني**، 1/ 271.

ضارب زيد الآن شجاع، على رأي ابن مالك في نكته على الحاجبية أن الإضافة هُنا تُفيد التخصيص أيضاً، فإن ضارب زيد أخص من ضارب[1]، وإن كان المُتداول بين النُّحاة أن إضافة الوصف المشابه للفعل المضارع إلى معموله لا تُفيد المُضاف تخصيصاً ولا تعريفاً، فإن الاختصاص موجود قبل الإضافة كما قال ابن هشام[2]. فأصل ضاربُ زيدٍ ضاربٌ زيداً، فالوصف اختصّ بوقوعه على زيد، والمتأمّل يجد أن هذه الصفة لا تقع إلا على ضارب زيد في الحال أو الاستقبال، فالصفة مُقيّدة بزمن، وفي هذا تخصيص يقربها من المعرفة، وهذه الأمثلة يمكن إدراجها تحت النَّكرة العاملة.

5 - **أن تكون النَّكرة مُراداً بها واحد مخصُوص**، نحو (رجل) في: «رجل اختار لنفسه أمراً فما تريدون»[3]، فالمُراد بـ (رجل) واحد مخصوص وهو عمر بن الخطاب ﷺ، ويُمكن أن نَقيس فنقول ردّاً على شكوى في أُستاذ معيّن: أُستاذ أراد أن يُنفّذ اللائحة فصار مغضُوباً عليه، فواضح أن هذا المُسوّغ يرجع إلى التخصيص.

6 - **أن تعطف على اسم معرفة**، نحو قولك: سعيد ومهندس مسافران، وقولك: أنا وطالب أشرفنا على الرحلة، فالعطف من عطف المفردات، والنَّكرة في المثالين عُطفت على المبتدأ، والمعطوف على المبتدأ مبتدأ؛ لأن الواو تفيد التشريك في الحكم، والظاهر أن هذا المسوّغ يرجع إلى التخصيص.

7 - **أن يعطف عليها معرفة**، نحو: رجل وزيد قائمان، فـ (رجل) اشترك مع المعرفة (زيد) في الحكم فاقترب منه بالتخصيص، وكذلك في قولك:

---

(1) **همع الهوامع**، 4/ 271.

(2) **أوضح المسالك**، 3/ 87-92.

(3) **الأشباه والنظائر**، 2/ 68، وفيه: «نحو ما حكي أنه لما أسلم عمر بن الخطاب قالت قريش: صبأ عمر، فقال أبو جهل: مه، رجل اختار لنفسه أمراً فما تُريدون؟ ذكره الجرجاني في مسائله».

طالب والأُستاذ في الفصل، وقد أدخل ابن مالك وابن هشام والأَشموني هذا النوع تحت العطف، ونبّه ابن هشام والأَشموني إلى أن يكون المعطوف أو المعطوف عليه مِمّا يسوّغ الابتداء به[1].

8 - أن تكون معطوفة على نكرة يسوّغ الابتداء بها، كما في قوله تعالى: ﴿قَوْلٌ مَّعْرُوفٌ وَمَغْفِرَةٌ خَيْرٌ مِّن صَدَقَةٍ يَتْبَعُهَآ أَذًى﴾[2]، فالمعطوف عليه (قول) تخصّص بالوصف فصحّ الابتداء به وعطف النَّكرة (مغفرة) عليه، وكما في قولك: كلمة حَقّ وشجاعة تُحقّقان العدل، فالذي سوّغ الابتداء بـ (شجاعة) هو عَطفها على نكرةٍ سَاغ الابتداءُ بها للإضافة، والمعطوف على المبتدأ مبتدأ، والتقريب هنا من جِهة التخصيص.

9 - **أن يعطف عليها نكرة يسوّغ الابتداء بها**، كما في قوله تعالى: ﴿طَاعَةٌ وَقَوْلٌ مَّعْرُوفٌ﴾[3] أمثل بكم من غيرهما، وكما في قول الشاعر:

غرابٌ وظبيٌ أعضب القرن ناديا بصرمٍ وصردانُ العشيّ يصيح[4]

فالنَّكرة (غراب) عطف عليها نكرة موصوفة (ظبي أعضب القرن)، فقربت من المعرفة بالتخصيص، وصحّ الابتداء بها.

10 -**أن يخبر عنها بظرف مُختصّ[5] مُقدّم**، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَدَيْنَا مَزِيدٌ﴾[6]، وقولك: أمامك رجل، قال ابن مالك: «وقيّد بالاختصاص تنبيهاً على أنه لو جِيء به غير مُختص لم يُفدِ الإخبارُ بِهِ، نحو قولك:

---

(1) **مغني اللبيب**، ص610، وشرح **الأَشموني**، 1/ 272.

(2) سورة البقرة، من الآية: 263.

(3) سورة محمد، من الآية: 21.

(4) **شرح التسهيل**، 1/ 292، وقائله عبد الله بن عبد الله بن عتبة بن مسعود، وفي هامشه: أعضب: مكسور القرن، صرم: قطع، صردان: جمع صُرد وهو طائر يصطاد العصافير.

(5) وضح عباس حسن المقصود بالاختصاص بقوله: «أن يكون المجرور في الخبر الواقع جاراً مع مجروره، وأن يكون المضاف إليه في الظرف المضاف الواقع خبراً، وأن يكون المسند إليه في الخبر الواقع جملة... أن يكون كلّ واحد مما سبق صالحاً بنفسه لأن يكون مبتدأ في جملة أُخرى». **النحو الوافي**، 2/ 487.

(6) سورة ق، من الآية: 35.

عند رجل مال»[1]؛ لأن وجود مال ما عند رجل ما معلوم لكلّ أحد، فإن فات اختصاص الخبر امتنع الابتداء بالنَّكرة لعدم الفائدة في الإخبار عنها[2].

11 -**أن يخبر عنها بجار ومجرور مُختصّ مُقدّم**، كما في قوله تعالى: ﴿لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ﴾[3]، وقولك: في الدار رجل، وصحّح الابتداء به كون الخبر جاراً ومجروراً مُختصاً مقدّماً كالظرف في الوضع السابق. وفي الفوائد المُحرّرة أن المُسوّغ هو الإخبار بالظرف أو الجار والمجرور المُختصين، والتقديم لدفع التباس الخبر بالصِّفة[4]. وأرى أن التقديم له غرضان دفع الالتباس وتقريب النَّكرة من المعرفة؛ فعندما يتقدّم الخبر عن المُخبَر عنه يصير المُخبَر عنه قريباً من المعرفة بما سبق عنه من الحكم.

12 -**أن تكون النَّكرة مخبراً عنها بجملة مُقدّمة مُختصّة**، نحو قولك: قصدك غلامه رجل، نفعك برّه والد، وحصّنك دعاؤها أمّ، وذكر السيوطي أن «إلحاق الجُملة في ذلك بالظَّرف والمجرور ذكره ابن مالك، وقد وافقه عصريّه البهاء ابن النحاس شيخ أبي حيّان في تعليقه على المقرب»[5]. ولتعليل تجويز الابتداء بالنَّكرة المُخبَر عنها بجملة مقدّمة قال: «لأن في تقديم هذه الجُملة وشبهها خبراً ما في تقديم الظرف من رفع توهّم الوصفية، مع عدم قبول الابتداء»[6]، أي عدم قبول الابتداء بالنَّكرة لولا ما تقدّم عليها. والمواضع الثلاث السابق تفصيلها تندرج في التَّخصيص؛ لأن الخبر في معنى الصِّفة، ولأننا حكمنا على المبتدأ النَّكرة قبل ذكره،

(1) **شرح التسهيل**، 1/ 294.
(2) **شرح الأَشموني**، 1/ 270.
(3) سورة الرعد، من الآية: 38.
(4) ص71.
(5) **همع الهوامع**، 2/ 32.
(6) **شرح التسهيل**، 1/ 295.

فلم يأتِ إلا بعد أن صار كأنه موصوف[1].

13 -**أن يكون معمول خبر النَّكرة الواقعة مبتدأ متقدّماً عليها**، جاء في **الأشباه والنظائر** أن من مُسوّغات الابتداء بالنَّكرة «أن يتقدّم معمول خبرها، نحو: في دراهمك ألف بيض، على أن يكون بيض خبراً»[2]. واعترض العجلوني على المثال بأن الظاهر أن المُقدّم خبر، وأن (بيض) صفة لـ (ألف)، ورأى أن الأَوْلى التمثيل بنحو: عندك رجل جالس. وأرى أنّ الأفضل التمثيل بنحو: بقلمك رجل كاتب، والظاهر عنده أن هذا المُسوّغ يرجع إلى التخصيص[3]؛ لأن تقديم جزء من الخبر هو بمثابة الوصف للمُخَبر عنه، وفي ذلك تقريب له من المعرفة.

14 -**أن تكون مُقاربة للمعرفة في عدم قبولها (أل)**، نحو قولك: أفضل من زيد صاحبك[4]، وخيرٌ من سعيد سعد؛ «لأن أفعل التفضيل إذا كان بـ (من) لا تصحبه الألف واللام»، وقد تخصّص بما تعلّق به. وكون أفعل التفضيل في المثالين مُبتدأ هو من المسائل التي يجوز فيها أن يكون المُبتدأ نكرة والخبر معرفة.

15 -**أن تقع جواباً للاستفهام**، سواء أكان الاستفهام بالهمزة وأم نحو: رجل قائم، في جواب من قال: أرجل قائم أم امرأة؟ أم الاستفهام ليس مُعادلاً بأم نحو: درهم، في جواب من قال: ما عندك؟ والتقدير: درهم عندي، قال ابن مالك: «ولا يجوز أن يكون التقدير: عندي درهم، إلا على ضعف؛ لأن الجواب ينبغي أن يسلك به سبيل السؤال، والمقدّم في السُّؤال هو المبتدأ، فكان هو المُقدّم في الجواب ولأن الأصل تأخير الخبر»[5]. وبذلك تكون عِلة الابتداء بالنَّكرة كونها جواباً وليس تقديم

(1) **الإيضاح في شرح المُفصل**، 1/ 187.
(2) **الأشباه والنظائر**، 2/ 70.
(3) **الفرائد المُحررة**، ص190.
(4) **الأشباه والنظائر**، 2/ 67.
(5) **شرح التسهيل**، 1/ 295.

الخبر. وهذا المُقرب يرجع إلى الخُصوص لأن السائل يعلم وجود شيء ويطلب التعيين، وفي الإجابة نوع تخصيص.

16 -**أن تكون النَّكرة محصورة ولو معنى**، والحصر قد يكون بأحد أساليب الحصر كما في قولك: إنما رجل عندك، أو مُقدّراً كما في قولهم: «**شرّ أهرّ ذا ناب**». وقد وضع ابن مالك هذا الأخير تحت «أو مقدّراً إيجابه بعد نفي»[1]. ووضعه السيوطي تحت «أن يكون الكلام بها في معنى كلام آخر»[2]. وأوّله بـ «ما أهرّ ذا ناب إلا شرّ»[3]. وعند العكبري أن علّة الابتداء بالنَّكرة في هذا المثل أنه في معنى النفي، أي ما أهرّ ذا ناب إلا شرّ[4]. عند ابن الحاجب أنها في كلام مُقدّر بالفاعل حيث قال: «وإذا كانت في معنى الفاعل صحّ الابتداء به لأن الفاعل محكوم عليه قبل ذكره، فكأنه موصوف، فالوجه الذي صحّ الإخبار به من الفاعل هو المُصحّح للابتداء بالنَّكرة التي في معنى الفاعل»[5]. وذكر أمثلة أُخرى هي «**شرٌّ يُجِيئُك إلى مخّةِ عُرْقُوبٍ**»[6] «**مأربة لا حَفَاوة**» أي حاجة جاءت بك لا عِناية بنا[7]. وعيّن ضابط هذا النوع بقوله: «وذلك في كلّ نَكِرة أخبر عنها بجُملة فعلية»[8]. وهُناك من النَّحويين من أَدرج هذا النوع وهذه الأمثال تحت النَّكرة الموصوفة تقديراً، أو تحت التعجّب معنى.

ومن أمثلة ابن مالك للنَّكرة المُقدّر إيجابها بعد نفي قول مُؤرج السدوسي:

(1) **شرح التسهيل**، 1/ 289.
(2) **الأشباه والنظائر**، 2/ 67.
(3) المرجع السابق.
(4) **اللُّباب في عِلل البِناء والإعراب**، 1/ 131.
(5) **الإيضاح في شرح المُفصل**، 1/ 185.
(6) وفي كتاب **جمهرة الأمثال**: شرّ ما أجاءك إلى مُخّة عُرقوب، 1/ 549.
(7) **الإيضاح في شرح المُفصل**، 1/ 185.
(8) **الإيضاح في شرح المُفصل**، 1/ 186.

قـــدر أحـــلّـــك ذا الـــمـــجـــاز وقـــد أرى

وأبـــيّ مَـــالـــكَ ذو الـــمـــجـــاز بـــدار

أي: ما أحلّك ذا المجاز إلا قدر[1]، وقول آخر:

قـضـاء رمـى الأشـقـى بـسـهـم شـقـائـه

وأغـرى بـسُـبْـل الـخـيـر كـلَّ سـعـيـد[2]

والمثل «**شرّ أهرّ ذا ناب**» والبيت الثاني مثّل بهما العجلوني للنَّكرة الموصوفة بصِفة مُقدّرة، وللنَّكرة المحصورة، وذكر أن المسوّغ في المثالين وعلى التقديرين يرجع إلى التخصيص[3]. وقد جوّز عباس حسن إدخال الأمثلة المذكورة تحت كلٍّ من النَّكرة الموصوفة بصفة غير ملحوظة، والنَّكرة التي في معنى المحصور، واستحسن الثاني ومثّل له بجُملة: حادث دعاك للسفر المُفاجئ[4].

17 - أن تكون النَّكرة عاملة، إما رفعاً نحو: ضربٌ الزيدان حسنٌ، وإما نصباً نحو: متقنٌ عمله يشتهر اسمه، وأمرٌ بمعروف صدقة، ورغبةٌ في الخير خير، فالجار والمجرور في موضع نصب، وإما جراً نحو: رغيف خبز يكفيني، وكلمة خير تأسر النفس، وقوله ﷺ: «**خمس صلوات كتبهن الله على العبد**»[5]. قال ابن هشام: «وشرط هذه: أن يكون المضاف إليه نَكرة كما مثّلنا أو معرفة والمُضاف مِمّا لا يتعرّف بالإضافة نحو: مثلك لا يبخل، وغيرك لا يجود»[6]. وهذا المُقرّب أو المُصحّح أو المسوّغ يرجع إلى التخصيص، ولكن يجب أن نُشير إلى أن مثالي ابن هشام

(1) **شرح التسهيل**، 1/ 295.
(2) المرجع السابق، و**الموشّح على كافية ابن الحاجب**، 1/ 99.
(3) **الفوائد المُحررة**، ص79.
(4) **النحو الوافي**، 1/ 490.
(5) **الموطأ**، كتاب صلاة الليل، باب الأمر بالوتر، ص96.
(6) **مغني اللبيب**، ص610.

الأخيرين يدخلان في النَّكرة المُضافة إلى ما لا تتعرّف به، وهي كما سبق مقرّبَةٌ بالتخصيص.

18 -**أن يُراد بها التفصيل أو التقسيم أو التنويع**، وذلك أن يتقدّم مُجمل فيفصل بالنَّكرة، حيث تذكر أقسامه أو أنواعه، نحو: درست الطلبة، فبعض ممتاز وبعض جيّد وبعض ضعيف، والناس رجلان: رجل أكرمته ورجل أهنته، والدهر يومان: يوم لك، ويوم عليك، وقول امرئ القيس:

فـأقبلت زحـفاً على الركبتين ــــــ فـــثــوب لبستُ وثوب أجرّ[1]

وقول النمر بن تولب:

فـيــوم عــلـيـنـا ويـوم لـــــنـا ــــــ ويــوم نُــســاء ويــوم نُــســرّ[2]

وقول بعض العرب: **شهر ثرى، وشهر ترى، وشهر مرعى**[3]، وفي كلّ هذه الأمثلة احتمالات أُخرى للتقدير تُخرجها من علّة التفصيل أو التقسيم أو التنويع، وتدخلها أمثلة للنَّكرة الموصوفة لفظاً والأخبار المحذوفة، أو الموصوفة تقديراً. وهُناك تقديرات أُخرى في المثل الأخير تُخرجه من دائرة الابتداء بالنَّكرة لا داعي لذكرها، ولنُعدْ إلى ما أوردنا تحته هذه الأمثلة لنرى أن هذا المُقرّب أو المُسوّغ يرجع إلى التخصيص؛ لأن في التفصيل أو التقسيم أو التنويع إفراداً لكلّ قسم بحكم خاص قرّبه من المعرفة.

19 -**أن تكون النَّكرة في معنى الفعل**، وهذا النَّوع في رأي ابن هشام يشمل ثلاثة جوانب[4]: ما كان فيها معنى الدُّعاء نحو قوله تعالى: ﴿سَلَٰمٌ عَلَىٰٓ

(1) **الكتاب**، 1/ 86.

(2) المرجع السابق.

(3) المرجع السابق، و**أمالي ابن الشجري**، 1/ 72، وفيه: «فالأول حذفوا منه المُضاف، أي شهر ذو ثرى، والثرى التراب النديّ، والثاني حذفوا منه العائد إلى الموصوف، وحذفوا معه المفعول أي شهر ترى فيه أطراف العُشب، والثالث كالأول، حذفوا منه المضاف، أي شهر ذو مرعى».

(4) **مغني اللبيب**، ص612.

إِلۡ يَاسِينَ﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿وَيۡلٞ لِّلۡمُطَفِّفِينَ﴾[2]، وما كان فيها معنى التعجّب نحو: عجب لك، وما كان فيها معنى الفعل على الإطلاق ودون اعتماد، على رأي الكُوفيين نحو: قائم الزيدان. وقد توزّعت هذه الأمثلة وما شابهها في بعض كتب النَّحو تحت أنواع: الدُّعاء، والتعجّب، ومعنى الفعل. والأمثلة التي تخصّ الدعاء أوردها العجلوني تحت الدُّعاء مُطلقاً، وتحت معنى الفعل[3]، وأشار في الأول إلى رجوعه إلى التخصيص وفي الثاني إلى رجوع أغلب أنواعه إليه.

20 -**أن تكون النَّكرة مُفيدة للأمر**، كما في قوله تعالى: ﴿وَصِيَّةٗ لِّأَزۡوَٰجِهِم﴾[4] على قِراءة الرفع كما ذكر السيوطي والعجلوني، وصحّ الابتداء بها عندهما لإفادتها، إذ المعنى: ليوصوا أزواجهم[5]. وذكر أبو حيّان عدة توجيهات للقِراءتين، منها أن (وصية) بالرفع مبتدأ وهي نَكرة موصوفة في المعنى، التقدير: وصية منهم أو من الله وخبر المُبتدأ لأزواجهم[6]، مع أن هُناك إعرابات غير هذا وتقديرات تخرج هذا الموضع من مسألة الابتداء بالنَّكرة، فإنه موضع طريف لم يُشر إليه إلا السيوطي ثم سجّله العجلوني في تكملته لمنظومة ابن مكتوم في مسوّغات الابتداء بالنَّكرة. ويُمكن أن نقيس على هذا فنقول: جلوس في أماكنكم، أي اجلسوا، وارتفاع عن الصغائر، وهكذا، والتخصيص واضح؛ لأنها في حكم الموصوفة.

21 -**أن يخبر عنها بأمر خارق للعادة**، نحو: شجرة سجدت، وبقرة تكلّمت، فـ «وقوع ذلك من أفراد هذا الجنس غير معتاد، ففي الإخبار به عن

---

(1) سورة الصافات، الآية: 130.

(2) سورة المطفِّفين، الآية: 1.

(3) **الفوائد المُحررة**، ص110-144.

(4) سورة البقرة، من الآية: 240. ورد في **البحر المحيط**، 2/ 553: «وقرأ الحرميان، والكسائي وأبو بكر: وصية بالرفع، وباقي السبعة بالنصب».

(5) **الأشباه والنظائر**، 2/ 70، و**الفوائد المُحررة**، ص177.

(6) **البحر المحيط**، 2/ 553.

النَّكرة فائدة بخلاف نحو: رجل مات»[1]. ومثّل السيوطي لهذا النوع بـ «إنسان صبر على الجوع عشرين يوماً ثم سار أربعة برد في يومه»[2]، والتخصيص واضح في أنه ليس كلّ فرد من أفراد الجنس يقع منه ذلك، فالخبر خاصّ بمن أخبر عنه.

22 -**أن تكون النَّكرة نائب فاعل في المعنى،** يقول العجلوني في آخر بيت مُكمّل لمنظومة ابن مكتوم:

ومـا كـان فـي الـتـقـديـر نـائـب فـاعـل

فـخـذ عـدّهـا واحـرص عـلـى مـا تـحـرّرا

ومثّل لهذا النوع بما وَرَدَ في ألفية ابن مالك:

.... وكـلـمـة بـهـا كـلام قـد يـؤم

فـ (كلام) مُبتدأ، وسوّغ الابتداء به كونه نائب فاعل في المعنى لـ (يـؤم)[3]، وأشار إلى أن هذا المُسوّغ يرجع إلى التخصيص؛ لأن النَّكرة لما أشبهت نائب الفاعل فكأنها كذلك، وهو كالفاعل قد تخصّص بالحكم المُتقدّم تقديراً وحكماً لا حقيقة[4]، الحق أن هذا النوع لا بدّ أن يلحظ فيه تقدير صفة تقربه من المعرفة.

23 -**أن تكون مُفيدة للمُفاجأة،** هذا الموضع نسبه السيوطي إلى ابن الطراوة، وذكر تمثيله له بـ «**شيء ما جاء بك**»[5]. ويُمكن إدراج هذا المثال تحت أن تكون النَّكرة موصوفة بصفة مقدّرة، أو تحت شبهها بالفاعل معنى، أو تحت الحصر معنى، وجهة التقريب في جميع التقديرات هي التخصيص.

(1) **مغني اللبيب**، ص613.
(2) **الأشباه والنظائر**، 2/ 70.
(3) **الفوائد المُحررة**، ص208.
(4) المرجع السابق.
(5) **الأشباه والنظائر**، 2/ 70.

24 -**أن تكون في معنى التعجّب،** نحو قولك: عجب لك، وهذا يختلف عن (ما) التعجّبية، ومنه قول الشاعر:

عجبٌ لتلك قضيةً وإقامتي فيكم على تلك القضية أعجب[1]

فـ (عجب) مُبتدأ، و(لتلك) مُتعلّق بمحذوف خبر، و(قضيةً) تمييز، والمُسوّغ ما في النَّكرة من معنى التعجّب حيث قرّبها من المعرفة، وهو يرجع إلى التخصيص، ويمكن إدراج هذا تحت معنى الفعل.

25 -**أن تكون في معنى الدعاء،** نحو قولك: سلام لك، وويل له[2]، ومثّل له ابن مالك والخبيصي بقول الشاعر:

لقد ألّب الواشون ألباً بجمعهم فتُربٌ لأفواه الوُشاة وجندلُ[3]

ومنه قوله تعالى: ﴿سَلَٰمٌ عَلَىٰٓ إِلۡ يَاسِينَ﴾[4]، وقوله تعالى: ﴿وَيۡلٌ لِّلۡمُطَفِّفِينَ﴾[5]، والنَّكرة في هذه النَّماذج فيها جهتان للتخصيص معنى الدعاء وارتباط الإخبار عنها بكون خاصّ، ويُمكن إدراج هذا تحت معنى الفعل، وقد سبق إدراج النوعين الأخيرين تحته.

26 -**أن تدلّ على مدح أو ذمّ أو تهويل،** فالمدح نحو: بطلٌ في المعركة، وبليغٌ على المنبر. والذمّ نحو: جبانٌ مُدبرٌ، وفاسقٌ في المجلس. والتهويل نحو: دمارٌ في القرية، وجحيم في المعركة.

وأغلب تلك الأمثلة ذكرها الأستاذ عباس حسن تحت هذا النوع[6]، والظاهر أن جِهة التقريب في هذا النَّوع التخصيص، فالمُخبْر عنه يحمل في ذاته خُصوصية ما اتصف به، فصحّ الإخبار عنه لما في الخبر عنه من فائدة للسامع.

---

(1) **الكتاب،** 1/ 319، **والفوائد المُحررة،** ص173.
(2) **الأشباه والنظائر،** 2/ 67.
(3) **شرح التسهيل،** 1/ 295، **والموشّح على كافية ابن الحاجب،** 1/ 99.
(4) سورة الصافات، الآية: 130.
(5) سورة المطففين، الآية: 1.
(6) **النحو الوافي،** 1/ 486.

ومِمّا يدخل في هذا النَّوع وبمعنى المدح المثل «**أمتٌ في الحجر لا فيك**»[1]، قال ابن الحاجب: «وإنما المعنى مدحه بأنه لا اعوجاج فيه»[2]، ومنه كذلك قوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوۡمَئِذٖ نَّاضِرَةٌ﴾[3]، ذكر الرَّضيّ هذه الآية والمثل السابق تحت مِمّا لا يحصى ولا ضابط له من المواضع التي يبتدأ فيها بالنَّكرة[4].

27 -**أن تكون في جواب الذي نفى**، أي في جواب المنفي عُموماً من غير وقوعها بعد (إنّ)[5] نحو قولك: رجل في الدار، جواباً لمن قال: ما في الدار أحد، وقولك: دعاء يُفيده، جواباً لمن قال: لا شيء يفيد الميت. والتقريب ملحُوظ في الانتقال من عُموم النفي في الكلام السابق إلى التخصيص الذي في الجواب.

28 - **أن تقع النَّكرة بعد واو الحال**، ومنه ما في قوله تعالى: ﴿وَطَآئِفَةٞ قَدۡ أَهَمَّتۡهُمۡ أَنفُسُهُمۡ﴾[6]، ومثّل لها ابن مالك بقول عبد الله بن الدمينة:

عــرضــنــا فــســلّــمــنــا فــســلّــم كــارهــاً

عــلــيــنــا وتــبــريــحٌ مــن الــوجــد خــانــقُــه[7]

وقول الآخر:

ســريـــنــا ونـــجــمٌ قــد أضــاء فــمُــذ بــدا

مــحــيّــاك أخــفــى ضــوؤه كــلّ شــارق[8]

وأشار العجلوني إلى علّة الابتداء بالنَّكرة في البيت الأخير قائلاً: «وعلّة جواز الابتداء بالنَّكرة الواقعة حالاً حصول الفائدة، إذ العادة لا توجب ألا

(1) **الكتاب**، 1/ 329.
(2) **الإيضاح في شرح المُفصل**، 1/ 186.
(3) سورة القيامة، الآية: 22.
(4) **شرح الرَّضيّ على الكافية**، 1/ 233.
(5) **الفوائد المُحررة**، ص161.
(6) سورة آل عمران، من الآية: 154.
(7) **شرح التسهيل**، 1/ 294.
(8) المرجع السابق.

يخلو السَّرى من مُقارنة إضاءة نجم ما، بل يجوز أن يخلو السَّرى منها، فيفيد الإخبار، وكذا تُقرّر الفائدة في كلّ موضع بحسبه»[1]. وبيّن علة التخصيص بقوله: «هذا المُسوّغ يرجع للتخصيص لأن الجملة الحاليّة قيدٌ لعاملها ومُخصّصةٌ له، ولا يُخصّص إلا الخاص»[2]. ويرى ابن هشام أن اشتراط النَّحويين وقوع النَّكرة بعد واو الحال ليس بلازم بدليل وقُوعها في أول جُملة الحال من غير واو في قول الشاعر:

الـذئـبُ يـطـرقـهـا فـي الـدهـر واحـدة

وكــلّ يــوم تــرانــي مُـديـةٌ بـيـدي[3]

فـ (مُديةٌ) نكرة واقعة في أول جملة الحال وغير مسبُوقة بالواو.

29 - **أن تقع بعد فاء الجزاء،** نحو قولك: مطالب الحياة كثيرة، إن تيسّر بعض فبعضٌ لا يتيسّرُ، وقولك: الآمال لا تنفد، إن تحقّق واحد فواحد يتجدّد، ففاء الجزاء هي الداخلة على جواب الشَّرط، والاسم الواقع في أول الجواب نَكرة. وقد مثّل عباس حسن بالمثالين السابقين، ويمكن القياس عليهما فهما مقيسان على ما استدلّ به أغلب النحاة لهذا النوع وهو قول العرب: «**إن هلك عيرٌ فعيرٌ في الرباط**»[4]. وابن هشام يرى أن المُجوّز هو الصفة المُقدّرة، فالمعنى عنده (فعير آخر)[5]، وهذا المُقرّب يرجع إلى التخصيص لتقييد مدخول الفاء بالشَّرط، وفي الشَّرط تخصيص.

30 - **أن تقع تالية لـ (إذا) الفجائية،** نحو قولك: خرجت فإذا رجل بالباب، ومثّل له الأَشموني بقول الشاعر:

(1) **الفوائد المُحررة**، ص122.
(2) **الفوائد المُحررة**، ص؟؟؟.
(3) **مغني اللبيب**، ص613.
(4) **كتاب جَمهرة الأمثال**، 1/ 109.
(5) **مغني اللبيب**، ص615.

حسبتك في الوغى مِردى حروب

إذا خورٌ لديك فقلتُ سُحقا[1]

ويرجع هذا المُسوّغ إلى التخصيص لقلة إبهام النَّكرة باتصافها بالفجاءة[2].

31 - **أن تقع بعد لام الابتداء،** نحو قولك: لرجلٌ قائمٌ، وقولك: لانتصارٌ باهرٌ، وسوّغ الابتداء دخول لام الابتداء؛ لأن التوكيد يكون لمُنكر أو مُتردّد، فيحصل بذلك التخصيص للنَّكرة، وبالتخصيص يكون في الإخبار عنها فائدة[3]؛ لأنها قربت من المعرفة.

32 - **أن تسبقها (إنّ) في جواب المنفي،** نحو قولك: إنّ رجلاً في الدار، في جواب من قال: ما رجل في الدار، والتخصيص فيه من جانبين الأول كون (إنّ) من مُؤكّدات الحكم، ولا يلقى حينئذ إلا لمُنكر له أو متردّد، فيكون المخاطب عالماً به في الجُملة، والآخر أنّه إذا ابتدئ بها عُلِمَ أنّ ما بعدها شيء يُؤكّد بها، فَتَخْصِيصُ النَّكرة بعدها كتخصيص الفاعل بتقديم الفعل[4]، والذي اشترط الوقوع في جواب المنفيّ السيوطي[5]، وقد تقدّم أنه من مُقرّبات النَّكرة وقوعها في جواب المنفي، وبذلك يكون لهذا الموضع ثلاث جِهات للتخصيص.

33 - **أن تكون مسبُوقة بناسخ،** أيِّ ناسخٍ سواء أكان حرفاً أم فعلاً، نحو قولك: كان إحسانٌ رعايةَ الضعيف، وقد ذكر هذا النوع الأُستاذ عباس حسن، وأشار إلى أنه يصحّ في أسماء النَّواسخ أن تكون في أصلها معارف أو نكرات، ومن أمثلته لهذا النوع قول الشاعر:

(1) **شرح الأَشموني،** 1/ 275.

(2) **الفوائد المُحررة،** ص175.

(3) المرجع السابق.

(4) المرجع السابق.

(5) **الأشباه والنظائر،** 2/ 68.

ولــيــس شَــيء أعــزَّ عــنــدي مــن الــعــلـــ

ــم فــمــا أبــتــغــي ســواه أنــيــســا[1]

والنَّكرة في هذا الموضع لا تُسمّى مُبتدأ، وإنما تسمّى اسم الناسخ.

والظاهر أن التقريب في المثالين الأولين من طريق التخصيص، أما ما في البيت فمن طريق العُموم؛ لذلك سنُشير إليه في ركن التعميم.

34 - **أن تقع بعد (بينا) و(بينما)**، أشار إلى هذا النَّوع السيوطي، ومثّل له العجلوني بـ «بينا أو بينما عسرٌ دار يسرٌ»[2] ونبّه إلى أن بينا وبينما مما يُضافان إلى الجُمل، وإلى القول بكون بينما مكفوفة بـ (ما) عن الإضافة إليها، وإلى أنهما من الظروف الزمانية، ويجابان بـ (إذ)[3]، ومن المثال يظهر أن تقريب (عسر) إلى المعرفة جاء من جِهة التخصيص بالظرف المقدّم.

35 - **أن تقع بعد (كم) الخبرية**، واستدلّ لذلك ابن عقيل والأَشموني يقول الفرزدق:

كــم عــمّــةٌ لــك يــا جــريــر وخــالــةٌ

فــدعــاءُ قــد حــلــبــت عــلــيّ عــشــاري[4]

وذلك على رفع (عمة)، وقد رويت بالرفع والنصب والجرّ، وعلى الرفع تكون (عمة) مبتدأ، والخبر (قد حلبت)، و(كم) إما نصب على الظرفية لـ (حلبت) أو مفعول مُطلق عامله (حلبت)، والذي قرب النَّكرة (عمة) من المعرفة هو سبقها بـ (كم) الخبرية على رأي ابن عقيل والأَشموني. ولكن هُناك مُقرّب آخر أشار إليه الشيخ محمد محيي الدِّين عبد الحميد هو الوصف

(1) **النحو الوافي**، 2/ 486.

(2) **همع الهوامع**، 2/ 31، و**الفوائد المُحررة**، ص193.

(3) **الفوائد المُحررة**، ص192.

(4) **شرح ابن عقيل**، 1/ 211، و**شرح الأَشموني**، 1/ 277.

بـ (لك) الملفُوظ و(فدعاء) المُقدّر والمذكور بعد (خالة). ومع ذلك فالاعتراض على الدليل لا يهدم القاعدة؛ لأنه يُمكننا أن نقول على سبيل التمثيل: كم كتبٌ قرأت فأفادتني، فيكون المُقرّب هو سبق النَّكرة بـ (كم) الخبرية، ومع أن (كم) للتكثير والمُبالغة، فإنها لا تفيد الغاية في العُموم؛ لأن تكثيرها في دائرة علم المتكلّم وهو ما يعني الخُصوص.

36 - **أن تكون معرفة معنى مثل (مذ ومنذ)**، في نحو قولك: ما رأيته مذ يومان، ما رأيته منذ يومان، فالمعنى: أمدُ انقطاع الرؤية يومان[1]. فكلٌّ من (مذ) و(منذ) مُبتدأ بمعنى الأمد، أي أمد انقطاع، و(يومان) خبر، والذي جوّز الابتداء بهما كونهما معرفة معنى، وأشار ابن هشام إلى أن لـ (مذ ومنذ) ثلاث حالات[2]:

إحداها: أن يليهما اسم مجرور نحو: ما رأيته مذ يومِ الخميس، منذ يومين.

والثانية: أن يليهما اسم مرفوع نحو: ما رأيته مذ يومُ الخميس، منذ يومان، وإعرابهما عند ابن السراج والفارسي (مبتدآن وما بعدهما خبر) ومعناهما الأمد، إن كان الزمان حاضراً أو معدوداً، وأول المدة إن كان ماضياً.

والثالثة: أن يليهما الجُمل الفعلية أو الاسمية.

ونحن لا نجد أحداً من النحويين يدرجهما ضمن المعارف، ولكن عند الإعراب إذا كان ما بعدهما مرفوعاً فيقدّرونهما بمعرفة ويعربونهما مبتدأ، ومن هُنا ظهرت جِهة القرب من المعرفة وهو المعنى الذي يفيد التعيين أو التخصيص.

تلك مواضع تقريب النَّكرة من المعرفة للابتداء بها من زاوية التخصيص،

(1) **النحو الوافي**، 2/ 489.
(2) **مغني اللبيب**، ص441-442.

وقد بلغت ستة وثلاثين موضعاً، يُمكن أن تنقص بشيء من التجميع، ويُمكن أن تزيد بشيء من التفصيل.

ثانياً: تعميم النَّكرة:

ذكرتُ سابقاً ما نقله السيوطي عن شيخه جمال الدِّين محمد بن عمرون بخصوص الضابط في جواز الابتداء بالنَّكرة، وهو قربها من المعرفة لا غير، وتفسيره للقرب من المعرفة بأحد شيئين هما الاختصاص أو العُموم، وفصّلتُ القول في المواضع التي تكون فيها النَّكرة في دائرة الخصوص، أي المواضع التي يكون فيها للإخبار عن النَّكرة فائدة لقربها من المعرفة بالتخصيص، وهي كثيرة كما مرّ. والآن أفصّل القول في المواضع التي تكون فيها النَّكرة عامة تستغرق كلّ أفراد الشيء المُخبَر عنه، أي المواضع التي يكون فيها للإخبار عن النَّكرة فائدة لقربها من المعرفة بكونها في غاية العُموم، وهي:

1 - **أن تكون النَّكرة عامة،** كما في قوله تعالى: ﴿كُلٌّ لَّهُۥ قَـٰنِتُونَ﴾[1]، وقولك: كلٌّ مُحاسبٌ على عمله، فلفظ (كلّ) نكرة تُفيد الاستغراق، فهي تُفيد العُموم الذي يشمل جميع أفراد الجنس، فأشبهت المعرّف بلام الجنس، ولذلك جاز الابتداء بها.

2 - **أن تكون مُراداً بها حقيقة الشيء وذاته الأصلية،** المُراد حقيقة الشيء من حيث هي دون النظر إلى الأفراد، وذلك نحو: قولك: حديد خير من نُحاس، رجل أقوى من امرأة، وما وَرَدَ في الأثر: «**تمرة خير من جرادة**»[2]. قال ابن الحاجب: «وذلك جارٍ في كلّ نَكرة لم يقصد بها واحد مُختص فكان في معنى العُموم، وذلك مُصحّح مُستقل»[3]، والذي

(1) سورة البقرة، من الآية: 116. وفي **إعراب القُرآن وبيانه،** 1/ 163، أن التنوين في (كل) عوض عن كلمة، أي كلّ فرد من أفراد المخلوقات.

(2) **الموطأ،** كتاب الحج، ص245.

(3) **الإيضاح في شرح المُفصل،** 1/ 184، وقد ورد ذكر هذا النوع من المُقربات في **همع الهوامع،** 2/ 30، وفي **النحو الوافي،** 2/ 491.

سوّغ الابتداء هنا هو العُموم الشمولي الذي يدلّ عليه هذا النوع من النَّكرة، فالاسم عندما يعمّ جميع الأفراد يكون قد تعيّن وتخصّص لأنه لا تعدّد في جميع الأفراد بل هو أمر واحد[1].

3 - أن تكون اسم شرط، نحو قولك: من يقمْ أقمْ معه، ومن زرع حصد، فـ (من) مُبتدأ وجاز الابتداء بها لعُمومها، واختلف في الخبر، فقيل: جُملة الشرط، وقيل: جُملة الجواب، وقيل: مجموع الشرط والجواب، وقيل: المُبتدأ لا خبر له. وأعتقد أن الثالث هو الصحيح. ومن وقوع المُبتدأ نكرة اسم شرط ما في قوله تعالى: ﴿مَن جَآءَ بِٱلْحَسَنَةِ فَلَهُۥ عَشْرُ أَمْثَالِهَا﴾[2]، قال الرَّضيّ: «وكذلك كلمات الشَّرط... تحصل الفائدة فيها بسبب التعيّن الحاصل من العُموم، لا بسبب تخصيصها بشيء»[3].

4 - **أن تكون اسم استفهام**، نحو قولك: ما عندك؟ من جاءك؟ كم مالك؟ فكل اسم استفهام في هذه الجُمل مبتدأ، وصحّ الابتداء به لعُمومه؛ لأن أسماء الاستفهام من صِيغ العُموم[4]، فهي مثل أسماء الشَّرط في ذلك.

5 - **أن تكون (كم) الخبرية**، نحو قولك: كم كتابٍ لي، فـ (كم) بمعنى عدد كثير، لذلك كان هذا المسوّغ يرجع إلى العُموم[5]، ومن ذلك (كم) التي في قول الفرزدق على رواية جرّ (عمّة):

كم عمّةٍ لك يا جرير وخالة فدعاء قد حلبت عليّ عشاري[6]

فـ (كم) على هذه الرواية مُبتدأ، وجاز الابتداء بها لما فيها من معنى العُموم.

6 - **أن تكون (ما) التعجّبية**، نحو قولك: ما أحسن زيداً، وعبّر ابن مالك عن

(1) **الفوائد المُحررة**، ص49.

(2) سورة الأنعام، من الآية: 160.

(3) **شرح الرَّضيّ على الكافية**، 1/ 234.

(4) **شرح الأَشموني**، 1/ 270.

(5) **الفوائد المُحررة**، ص85.

(6) **شرح ابن عقيل**، 1/ 211.

هذا النَّوع بالنَّكرة المُبتدأ بها لقصد الإبهام[1]. وعلّل العكبري الابتداء بـ (ما) في التعجّب بما فيها من الإبهام والعُموم[2]، وفسّرها بـ (شيء) حسّن زيداً[3]. هذا وكلّ النحويين مُتفقون على إعراب (ما) مبتدأ، وأوّلوها بنكرة تامة أو موصُوفة أو بأنها اسم استفهام أو اسم موصول، وما يدخل معنا هنا تأويلها بنكرة تامة، فهي عامة، وبذلك يكون تقريبها من المعرفة من جِهة العُموم والشمول.

7 - **أن تكون تالية لنفي**، والنفي قد يكون بالحرف أو بالاسم أو بالفعل كما في الأمثلة الآتية:

- **بالحرف**: ما رجل في الدار، لا رجل في الدار، ما أحدٌ أغيرُ من الله، ما واقفٌ الرجلان. فالنَّكرة الواقعة بعد حرف النفي في الأمثلة مبتدأ، وفي المثال الأخير المُبتدأ له فاعل سدّ مسدّ الخبر.
- **بالفعل**: ليس قائم الرجلان. اسم ليس في هذا المثال له فاعل سدّ مسدّ الخبر.
- **بالاسم**: كما في قول الشاعر:

غير لاهٍ عداك فاطّرح اللهو ... ولا تغترر بعارض سلم[4]

فـ (غير) مبتدأ، (لاهٍ) مخفوض بالإضافة ورافع لفاعل سدّ مسدّ الخبر، وصحّ الابتداء لأنّ المُبتدأ المُضاف إلى اسم الفاعل دالّ على النفي فكأنّه (ما)[5].

وقول الحكمي:

غير مأسوف على زمن ... ينقضي بالهمّ والحزن[6]

(1) **شرح التسهيل**، 1/ 239.
(2) **اللُّباب في عِلل البِناء والإعراب**، 1/ 131.
(3) **المُتّبع في شرح اللمع**، 1/ 228.
(4) **شرح الأشموني**، 1/ 255.
(5) **منحة الجليل بشرح ابن عقيل**، 1/ 179.
(6) **مغني اللبيب**، ص212، وشرح ابن عقيل، 1/ 180.

فـ (غير) مُبتدأ كما في البيت السابق، ولا خبر له بل لما أُضيف إليه مرفوع يغني عن الخبر، وذلك لأنّه في معنى النَّفي، فالوصف (مأسوف) المُضاف إليه الرَّافع لنائب الفاعل (على زمن) في قوة المرفوع بالابتداء، فكأنّه قيل: ما مأسوف على زمن[1]. قال ابن الحاجب: «إنّ النَّكرة في سِياق النفي تعمّ، وإذا عمّت كانت للجميع فكانت في المعنى كالمعرفة»[2]. فالذي صحّح الابتداء بالنَّكرة في كلّ الأمثلة السابقة ما فيها من شمول، فـ «إنّ النَّكرة في سياق النَّفي تفيد ذلك، وإذا عمّت كان مدلولها جميع أفراد الجنس، فأشبهت المعرّف بلام الجنس التي للاستغراق، فهي راجعة إلى العُموم»[3].

8 - أن تقع بعد أداة استفهام، نحو قولك: أرجل عندك؟ وهل رجل في الدار؟ وأقائم زيد؟ وقوله تعالى: ﴿أَءِلَٰهٌ مَّعَ ٱللَّهِ﴾[4]. ذكر العجلوني علّة الابتداء بالنَّكرة في المثالين الأوّلين قائلاً: «لأنها فيهما عامة، لأنه استفهم عن الحكم على واحد من الجنس من غير خُصوصية لفرد على فرد فحصل الشياع»[5]. فجِهة التقريب هي العُموم، وهذا العُموم ظاهر في الآية الكريمة؛ لأن الاستفهام فيها للإنكار، فهو في معنى النفي، وقد تقدم أنّ النَّكرة بعده تعمّ، أما الابتداء بها في المثال الثالث فعلى رأي العكبري لعلّتين الاعتماد على الاستفهام ونيابتها عن الفعل[6]. وقد عرفنا جِهة التقريب في الاستفهام وهي التعميم وجِهة التقريب فيما كانت فيه بمعنى الفعل وهي التخصيص، ولكن الحكم يجب أن يعلّل بعلّة واحدة، والعلّة الثانية غير مُجمع عليها بين البصريين والكوفيين؛ لأنه لا يجوز قائم زيد عند البصريين، ويجوز أقائم زيد؟ عند الفريقين. ومن ثمّ

---

(1) **مغني اللبيب**، ص212.

(2) **الإيضاح في شرح المُفصل**، 1/ 185.

(3) **الفوائد المُحررة**، ص148-150.

(4) سورة النمل، من الآية: 60.

(5) **الفوائد المُحررة**، ص49.

(6) **اللُّباب في عِلل البِناء والإعراب**، 1/ 131.

يكون مقرّب النَّكرة من المعرفة هو الاعتماد على الاستفهام لما فيه من معنى العُموم. ومن أمثلة النحو الوافي للابتداء بالنَّكرة بعد الاستفهام قول من طالت غربته:

وهــل داءٌ أمــرُّ مــن الـتـنـائـي وهـل بـرءٌ أتـمُّ مـن الـتـلاقـي[1]

9 - أن تكون تالية لأداة شرط، كما في قوله تعالى: ﴿وَإِنۡ أَحَدٞ مِّنَ ٱلۡمُشۡرِكِينَ ٱسۡتَجَارَكَ فَأَجِرۡهُ﴾[2]، وقول زيد بن رُزين المحاربي:

أتـجزعُ إنْ نفسٌ أتاها حِمامُها فهلّا التي عنْ بيْنَ جَنبيك تدْفعُ

وذلك على رأي الأخفش والكوفيين في جواز دخول أدوات الشرط على المبتدأ[3]. قال الأخفش في الآية: «فابتدأ بعد (إن)، وأن يكون رفع (أحد) على فعل مضمر أقيس الوجهين لأن حروف المجازاة لا يبتدأ بعدها، إلا أنهم قد قالوا ذلك في (إن) لتمكّنها وحسنها إذا وليتها الأسماء وليس بعدها فعل مجزوم في اللفظ»[4]، فجوّز أن يكون (أحد) مبتدأ، والأقيس عنده أن يكون فاعلاً لفعل محذوف. أما بخُصوص بيت المحاربي، فقال: «وقد زعموا أنّ قول الشاعر:

أتـجزعُ إنْ نفسٌ أتاها حِمامُها فهلّا التي عنْ بيْنَ جَنبيك تدْفعُ

لا ينشد إلا رفعاً، وقد سقط الفعل على شيء من سببه، وهذا قد ابتدئ بعد (إن)، وإن شئت جعلته رفعا بفعل مضمر»[5]، فجوّز الأمرين من غير ترجيح. وبخصوص دخول (إذا) الشرطية على الاسم في مثل قوله تعالى: ﴿إِذَا ٱلسَّمَآءُ ٱنشَقَّتۡ﴾[6]، قال ابن هشام: «وإنما دخلت الشرطية على الاسم...

(1) **النحو الوافي**، 1/ 486.
(2) سورة التوبة، من الآية: 6.
(3) **الفوائد المُحررة**، ص197.
(4) **معاني القرآن** للأخفش، 1/ 354.
(5) المرجع السابق.
(6) سورة الانشقاق، الآية: 1.

لأنه فاعل بفعل محذوف على شريطة التفسير لا مُبتدأ خِلافاً للأخفش»[1]. وبغضّ النظر عن الخِلاف في الإعراب، فالنَّكرة جاءت تالية لأداة شرط، فالشَّرط وطّأ للنطق بالنَّكرة. وعلى رأي الكوفيين والأخفش هي مبتدأ، والمُصحّح للابتداء يرجع إلى التعميم لأن النَّكرة في سياق الشرط للعُموم كما في سِياق النفي[2].

10 -**أن تكون بعد (أمّا)**: أشار إلى هذا النوع الرَّضيّ[3]، ويُمكن التمثيل له بقولك: أمّا سَفَر فلا أستطيع، وقولك: أمّا سيّارة فليست عندي، وأمّا درّاجة فلا أملكها. والظاهر أن في المثال الأول نفياً لاستطاعة السفر، وفي الثاني نفياً لوجود أيّ سيّارة وامتلاك أيّ درّاجة. والنَّكرة بعد (أمّا) في الأمثلة مُبتدأ، والمُقرّب لها من المعرفة هو العُموم.

11 -**أن تكون بعد (لولا) الامتناعية**: مثّل ابن مالك لهذا النوع بقول الشاعر:

لولا اصطبار لأودى كلّ ذي مِقة
حين استقلّت مطاياهن بالظُّعن[4]

ونقل العجلوني عن اللّقّاني قوله: «وإنما ساغ الابتداء بالواقع بعد (لولا) لأنها تقتضي انتفاء جوابها، فهي حرف نفي في الجملة، فأشبه الواقع بعدها ما يقع بعد النفي»[5]. وبِناء على ذلك، فجانب التقريب فيما وَرَدَ بعد (لولا) هو التعميم، وفي منحة الجليل: «وإنما كان وقوع النَّكرة بعد (لولا) مسوّغاً للابتداء بها؛ لأن (لولا) تستدعي جواباً يكون مُعلّقاً على جُملة الشرط التي يقع المبتدأ نَكرة فيكون ذلك سبباً في تقليل شيوع هذه النَّكرة»[6]. وبناء على هذا، فجانب التقريب هو التخصيص. ومهما يكن فإنه من حق المتكلّم أن

---

(1) **مغني اللبيب**، ص127.
(2) **الفوائد المُحررة**، ص203.
(3) **شرح الرَّضيّ على الكافية**، 1/ 232.
(4) **شرح التسهيل**، 1/ 294.
(5) **الفوائد المُحررة**، ص128-129.
(6) 1/ 210.

يأتي بالنَّكرة بعد (لولا) مبتدأ خبره محذوف، فيقول على سبيل التمثيل: لولا رجاءٌ لقتل المُذنب نفسه.

12 -**أن تكون بعد (لو ما) الامتناعية**: نحو قولك: لو ما صبرٌ لفات النصر، وقولك: لو ما سبّاح لمات الغريق، وإنما صحّ الابتداء بالنَّكرة بعد (لو ما) لأنها مثل (لولا) تقتضي انتفاء جوابها، فأشبه الواقع بعدها ما يقع بعد النَّفي[1]، وبذلك تكون جِهة التقريب من المعرفة التعميم.

13 -**أن يؤتى بها للمُناقضة**[2] نحو قولك: رجل قام، لمن زَعَم أنّ امرأة قامت، ويُمكن أن تقول: عُرسٌ أُعلن، لمن صاح بأنّ انفجاراً حدث، فصحّ الابتداء بالنَّكرة في الجُملتين لأنها في الأُولى بمعنى (رجل ما) بدلاً من (امرأة ما)، وفي الثانية بمعنى (عرس ما) بدلاً من (انفجار ما)؛ لأنه جِيء بها نقيضاً لقول سابق فحصلت فائدة لم تكن حاصلة سابقاً، وهي بطلان زعم المُخبر، فالمُسوّغ في النَّكرتين يرجع إلى التعميم البدلي[3].

14 -**أن تكون في مَـثَـلٍ**: ومثّل لها السيوطي بالمثل «**ليس عبد بأخ لك**»[4]، مُؤسّساً ذلك على قاعدة أنّ الأمثال لا تغير[5]. والحق أنّ هذا المثل يندرج تحت النَّكرة التالية لنفي، ويندرج تحت النَّكرة المسبوقة بناسخ، فكونها في مثل ليس مُصحّحاً مُستقلًا، ولكن نسجّله هنا كما فعل السيوطي؛ لأنه قد تأتي في مثل لا مُقرّب فيه من المقرّبات التي ذكرناها، فتكون العلّة هي ورودها في مثل، والمقرّب في هذا المثل هو التعميم.

---

(1) **الفوائد المُحررة**، ص193.

(2) **الأشباه والنظائر**، 2/ 70.

(3) **الفوائد المُحررة**، ص176.

(4) كتاب **جمهرة الأمثال**، 2/ 185، و**همع الهوامع**، 2/ 29.

(5) **همع الهوامع**، 2/ 29.

15 -**أن تكون مُبهمة**: ذكر هذا النوع كلٌّ من ابن عقيل والأَشموني ومثّلا له بقول امرئ القيس[1]:

مــرسّــعــة بــيــن أرســاغــه بــه عــســم يــبــتــغــي أرنــبــا

وذكر السيوطي هذا النوع تحت (أن تكون النَّكرة لا تُراد لعينها) ومثّل له ببيت امرئ القيس، مُعلّلاً للابتداء بالنَّكرة بأنه لا يُريد مرسّعةً دونَ مرسعةٍ، وهذا عُموم الشمول[2]. وذكره العجلوني تحت (أن تكون النَّكرة واقعة في ضرورة الشعر)، ومثّل له ببيت امرئ القيس كذلك، مُشيراً إلى أنّ الظاهر أنّ هذا البيت يرجع إلى التعميم على معنى كلّ مرسعة بين أرساغه على سبيل المُبالغة، ثم نبّه إلى أنّ الابتداء بالنَّكرة ليس من ضرورة الشعر[3]. وأقول: النَّكرة في بيت امرئ القيس يُمكن أن تحمل على عدة وجوه، منها أن تكون خبراً لمُبتدأ محذوف تقديره تميمة، و(مرسعة) التي هي الخبر بمعنى معلّقة، وبهذا لا شاهد للابتداء بالنَّكرة في هذا البيت. ويُمكن أن تكون (مرسعة) صفة لموصوف محذوف تقديره تميمة، وبهذا يدخل معنا الشاهد على أنّ المسوّغ هو تخصيص النَّكرة بالوصف. فمن مواضع الابتداء بالنَّكرة أن تكون صفة لموصوف مُقدّر، وتكون جِهة التقريب هي التخصيص. ويمكن أن تُحمل على الإبهام، كما في قولك: زائر عندنا، وهو الأولى لما فيه من العموم والشمول، ولا أرى ما يُصحّح الحمل على الضرورة. وأضيف أنّ هذا النوع، أقصد النَّكرة المُبهمة أو التي لا تراد بعينها هو عكس ذلك النوع الذي رأيناه تحت النَّكرة التي يُراد منها واحد مخصُوص، وإذا كان التقريب هناك بالتخصيص فهنا بالتعميم.

وبذلك نكون قد جمعنا مواضع تقريب النَّكرة من المعرفة من زاوية التعميم الذي يشمل أفراد الجنس دون تخصيص فرد عن آخر في الحكم، وهو

(1) **شرح ابن عقيل**، 1/ 208، وشرح **الأَشموني**، 1/ 278.

(2) **الأشباه والنظائر**، 2/ 70.

(3) **الفوائد المُحررة**، ص204-206.

المُصحّح للابتداء بالنَّكرة، فبلغت خمسة عشر موضعاً، قد تزيد بالنقل إليها من القسم السابق أو تنقص بالنقل منها إعمالاً لبعض الآراء في التحليل والتصنيف.

ويجدر بنا هنا الإشارة إلى أمرين:

الأول: أنه قد أُلّـفت منظومتان في جواز الابتداء بالنَّكرة إضافة إلى ما وَرَدَ في المُتون النَّحوية بالخصُوص، ومن تلك المنظومات: أبيات لتاج الدِّين ابن مكتوم، وهي أربعة عشر بيتاً، وزاد عليها إسماعيل العجلوني ثمانية أبيات[1]، وأبيات لخليل الإسعردي، وهي ستة عشر بيتاً[2].

الثاني: أن كلّ المواضع التي صحّ فيها الابتداء بالنَّكرة يجوز القياس عليها لاطّرادها، فالعلّة التي جوّزت الابتداء في كلّ ما سمع يمكن إيجادها في كلامنا، يُمكن ذلك حتى في الأنواع التي ارتبطت عنواناتها بالسماع، كـ (أن تكون النَّكرة في مثل) و(أن يُراد بها واحد مخصُوص) و(أن تكون مُبهمة). فعند البحث في الأمثلة التي وَرَدَت تحتها كما سلف، ظهرت عِلَل أُخرى قياسية ولم يقتصر فيها على علّة السماع.

المطلب الثاني: موضع التقريب

كما أمكن تقسيم مُقرّبات النَّكرة من المعرفة وَفْقاً لجهة التقريب إلى قسمين هُما ما يُفيد التخصيص، وما يُفيد التعميم، حيث وَرَدَ تحت الأول ستة وثلاثون موضعاً لمُسوّغات الابتداء بالنَّكرة، ووَرَدَ تحت الثاني خمسة عشر موضعاً لمُسوّغات الابتداء بالنَّكرة. يمكن تقسيم مُقرّبات النَّكرة من المعرفة وفقاً لموضع التقريب ومبعثه في المركب الإسنادي الاسمي إلى ثلاثة أقسام هي: ما هو ذاتيّ يتصل بلفظ النَّكرة ذاتها، وما هو قبليّ يتصل بلفظ قبل النَّكرة، وما هو بعديّ يتصل بلفظ بعد النَّكرة. فموضع التقريب أو التصحيح

---

(1) **الأشباه والنظائر**، 2/ 70، و**الفوائد المُحررة**، ص28.

(2) **الكافية الكبرى** للأسعردي.

أو التجويز أو التسويغ قد يكون النَّكرة المُبتدأ بها ذاتها وقد يكون لفظاً سابقاً وقد يكون لفظاً لاحقاً ولو تقديراً.

القسم الأول (الذاتـيّ):

التقريب في هذا القسم يرجع إلى لفظ النَّكرة ذاتها، ويمكن التمثيل له وتوضيحه في الآتي:

1 - **أن تكون النَّكرة مصغرة،** كما في قولك: رُجيل في بيتنا، فمقرّب النَّكرة (رُجيل) من المعرفة هو النَّكرة ذاتها فهي بمعنى رجل صغير، فالوصف ليس سابقاً ولا لاحقاً، وإنما هو في لفظ المبتدأ به ذاته.

2 - **أن تكون النَّكرة (ما) التعجّبية،** كما في قولك: ما أجمل السماءَ، فما التعجّبية ليست من المعارف، ولكنها قريبة منها بما يحمل لفظها من معنى مُقدّر، فهي بمعنى شيء ما أو شيء عظيم، فالمقرّب ذاتيّ.

3 - **أن تكون النَّكرة عامة،** كما في قوله تعالى: ﴿كُلٌّ لَّهُۥ قَٰنِتُونَ﴾ حيث صحّ الابتداء بـ (كلّ) لما فيه من الاستغراق والشمول، فالمقرّب هو معنى العُموم الذي في لفظ المبتدأ ذاته.

القسم الثاني (القبلـيّ):

التقريب هنا يرجع إلى لفظ سابق عن النَّكرة ومن أمثلته:

1 - **أن تعطف النَّكرة على اسم معرفة،** كما في قولك: سعيدٌ ورجل في المُقدّمة، فـ (رجل) في حكم المُبتدأ لأنّ المعطوف على المبتدأ مبتدأ، والذي سوّغ الابتداء هو المعطوف عليه (سعيد) لأنه معرفة، فالمقرّب لفظ قبل النَّكرة.

2 - **أن تكون النَّكرة تالية لنفي،** كما في قولك: ما رجلٌ عندنا، فـ (رجل) مبتدأ، والذي قرّبه من المعرفة العُموم الذي اكتسبه من وقوعه في كنف (ما) النافية، وهي قبله.

3 - **أن يُقدّم معمول خبرها عليها** كما في قولك: عندك رجل جالس، فتقديم (عندك) وهو معمول للخبر وطّأ للابتداء بالنَّكرة (رجل) حيث قرّبها بأن جعلها في دائرة التخصيص، فموضع التقريب أو التسويغ سابق عن المبتدأ.

القسم الثالث (البعديّ):

هذا القسم يرجع فيه التقريب إلى لفظ لاحق للنَّكرة من وصف أو عمل أو عطف أو غير ذلك مِمّا يليها، ويُمكن توضيح بعض أمثلته في الآتي:

1 - **أن تكون النَّكرة موصوفة،** كما في قولك: رجلٌ جميلٌ زارنا، فالذي صحّح الابتداء بـ (رجل) التخصيص الذي اكتسبه من اللفظ اللاحق (جميل)، فتقريب النَّكرة من المعرفة يرجع إلى لفظ بعدها.

2 - **أن يعطف على النَّكرة معرفة،** كما في قولك: رجلٌ وخالدٌ فازا في المسابقة، حيث جاز الابتداء بـ (رجل) لقربه من المعرفة بتخصيصه بالمعطوف المعرفة (خالد)، فموضع التقريب لفظ واقع بعد النَّكرة.

3 - **أن تكون عاملة،** كما في قولك: رغيف خبز يكفيني، فالذي قرّب النَّكرة (رغيف) من المعرفة هو اللفظ (خبز) الذي أُضيفت إليه وعملت فيه الجرّ فتخصّصت بذلك، فموضع التقريب لفظ لاحق.

وهذا التقسيم قد يفتح باباً للبحث في مجال اللسانيات الأُسلوبية يكشف بعض أسرار العربية، ويقف على بعض خصائصها.

وبِناء على ما تقدم أقول: مُقرّبات النَّكرة من المعرفة أو مُصحّحات الابتداء بالنَّكرة أو مُسوّغاتها يُمكن أن تحصر في واحد وهو قرب النَّكرة من المعرفة. فمتى كانت النَّكرة قريبة من المعرفة جاز الابتداء بها، ويمكن أن تحصر في مقرّب واحد وهو حصول الفائدة، فمتى حصلت الفائدة في الإخبار عن النَّكرة جاز الابتداء بها، وهذا الأمر مُجمع عليه بين النُّحاة. وما توسّعوا في استقرائه واختلفوا بعض الأحيان في الاصطلاح عليه أو تفصيله أو التمثيل

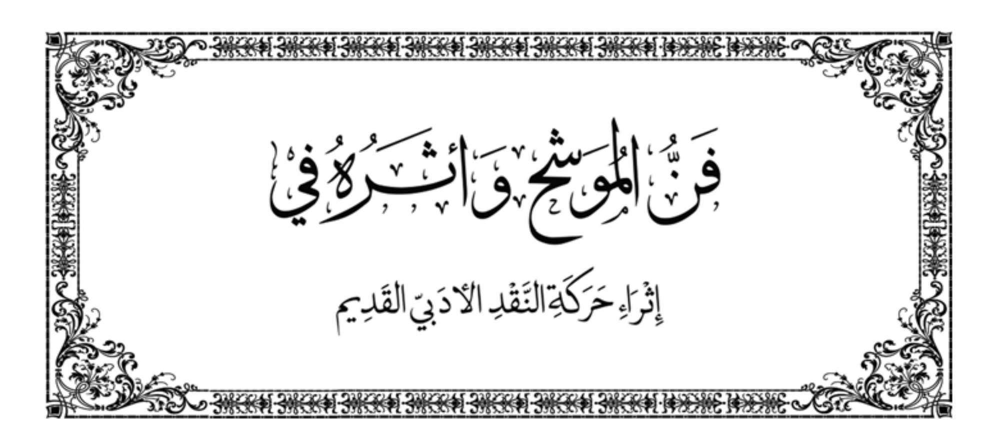
له هو كما ذكر السيوطي أماكن يجوز فيها الابتداء بالنَّكرة[1]، يمكن أن تحصر في مُقرّبين أو مُسوّغين هما التخصيص والتعميم، وكل ما فصّله النُّحاة يندرج بعضه تحت التخصيص وبعضه الآخر تحت التعميم. ويُمكن أن تحصر في ثلاثة مُقرّبات أو مُسوّغات حيث تُوزّع أماكن الابتداء بالنَّكرة إلى ما هو ذاتيّ، وما هو قبليّ، وما هو بعديّ.

أما مواضع الابتداء بالنَّكرة أو أماكنه من غير تصنيف فاختلف النُّحاة في عدّها، ففي **الإيضاح في شرح المُفصل** لا تزيد على ثمانية مُسوّغات وفي **شرح التَّسهيل** لابن مالك سبعة عشر مُسوّغاً، وفي **شرح ابن عقيل** أربعة وعشرون، وفي **المغني** عشرة، وفي **همع الهوامع** خمسة وعشرون، وفي **الأشباه والنظائر** اثنان وثلاثون وزيادة، وفي **الفوائد المُحررة** خمسون. وهكذا يختلف العدّ من كتاب إلى آخر، وإن فصّلنا ما وَرَدَ مجملاً عند بعض النُّحاة بِناء على تفصيلهم في بعض الجوانب، وتفصيل غيرهم في جوانب أخر، فإنّ المُسوّغات تربو عن الخمسين، بدليل أنّ مجموع ما وَرَدَ في التخصيص والتعميم أزيد من خمسين، وهو يختلف عن الخمسين التي شرحها العجلوني، حيث حذفت بعض ما وَرَدَ عنده، وأضافت مُسوّغات لم يذكرها، وذكرها ابن الحاجب أو ابن مالك أو السيوطي أو عباس حسن أو غيرهم.

آمل أن أكون قد قرّبت إليكم شيئاً من البعيد، وأعنتكم على الوصول إلى القول المفيد، والحمد لله العليّ المجيد.

---

(1) **الأشباه والنظائر**، 2/ 66.



فنّ الموشّح وأثره في إثراء حركة النقد الأدبي القديم

د. عبد السّتار العريفي سالم بشيّة
جامعة طرابلس. ليبيا

ظَهَر فنّ المُوشّح في البيئة الأندلسية، ومع سبق هذه البيئة في إبداعها لهذا النِّتاج الفني وغزارتها فيه، فإنه وجد أصداء نقدية في البيئتين المغربية والمشرقية بالرفض أو القبول، وهُما رأيان طالما سيطرا على كلّ فنّ جديد، تجد الناس فيه فريقين يختصمان، بين رافع من شأنه، أو واضع من قيمته؛ انتصاراً منهما لرأي أو مذهب أدبي أو نقدي، بل يصل إلى عملية التأطير والتنظير، ووضع الأعمال الأدبية في محاور نقدية ذاتية أو موضوعية، بداية من أحكام نقدية تُطلق على النص المبدَع من جِهة اللُّغة، أو الوزن، أو الأُسلوب، أو على المُبدِع صاحب النص ودرجته وقيمته الفنية بين أفراد المُبدعين.

سار نقّاد فنّ الموشّح بمناهج مُختلفة من خلال تحليلهم للنصوص، أو استقرائها وعرضها، مبيّنين القيم الفنية، ومُستنبطين المُصطلحات لكلّ ظاهرة من الظواهر التي تقع على النُّصوص الأدبية من تمام، أو نقصان، أو زيادة، أو تكرار، أو جِدَّة، وغرابة، وبرودة وغيرها.

وقد عرضتُ لفنّ المُوشّح في بعض بحوثي السابقة[1] من حيث النَّشأة والأغراض الموضوعية، والبنية الوزنية، واليوم أتطرّق للحديث عنه؛ لكونه قد أثرى العملية النقدية شرقاً وغرباً، وهذا سبب وجيه لدراسة مثل هذا الموضوع.

لقد قلَّت الإشارات عن بداية فنّ المُوشّح في المصادر الأندلسية لإهمالها ذكرها وعدم عنايتها به عند ظهوره، فمن ذلك اعتذار ابن بسام الشنتريني (ت 542هـ) عن إيراد المُوشّحات في ذخيرته إذ قال: «وأوزان هذه المُوشّحات خارجة عن غرض هذا الديوان [يعني كتابه الذخيرة]؛ إذ أكثرها على غير أعاريض أشعار العرب»[2]. وهذا الاعتذار قائم على أُسّ العملية النقدية وهو خروج المُوشّحات عن أوزان الخليل -أوزان العرب- التي تُعَدّ من عمود الشعر العربي[3]. واعتذر مرة أُخرى في ترجمة القزاز بقوله: «وتلك الأعاريض خارجةٌ عن غرض هذا التصنيف»[4]، ورأى إخراجها منه سبباً وجيهاً للغرض الذي ألّف الذخيرة لأجله؛ إذ أراد أن يبّين ما للأندلسيين من مزايا أدبية تتساوى أو تفوق ما للمشارقة، وأراد أن تكون الموازنة بأشياء مُتعادلة في قيمتها الفنية شعراً ونثراً. واعتذر عبد الواحد المراكشي (581-647هـ) عن إدخال المُوشّحات في كتابه **المعجب** عند حديثه عن ابن زُهر الحفيد: «وأما المُوشّحات خاصة فهو الإمام المقدّم فيها وطريقته هي الغاية القصوى التي يجري كلّ من بعده إليها، هو آخر المجيدين في صناعتها، ولولا أن العادة لم تجرِ بإيراد المُوشّحات في الكتب المُجلّدة المُخلّدة لأوردتُ له بعض ما بقي على خاطري من ذلك»[5]. وقد قدم المَقَّرِي في كتابه **أزهار**

(1) **فن المالوف في ليبيا**، اللجنة الشعبية العامة للثقافة والإعلام، 2006م، وأطروحة الدكتوراه **نفح الطيب مصدراً أدبياً**، كلية دار العلوم، جامعة المنيا، 2008م، لم تطبع.

(2) **الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة**: ق1، مج1، ص469.

(3) انظر: أحمد أحمد بدوي، **أسس النقد الأدبي عند العرب**، ص533.

(4) **الذخيرة**، ق1، مج2، ص801.

(5) عبد الواحد بن علي المراكشي، **المعجب في تلخيص أخبار المغرب**، ص63.

الرياض أسباب جلبه لنص ابن خلدون وغيره من المُوشّحات والأزجال فقال: «قلت: كأني بمنتقد ليس له خبرة، يُسدّد سهام الاعتراض ويتولى كِبْرَهُ، ويقول: ما لنا وإدخال الهزل في معرض الجدّ الصُّراح؟ وما الذي أحوجنا إلى ذكر هذا المنحى والأليق طرحه كل الاطّراح؟ فنقول في جوابه على الإنصاف: لم تزل كتب الأعلام مشحونة بمثل هذه الأوصاف، وليس مرادهم إيثار الهزل على غيره وإنما ذلك من باب ترويح القلب وهو أعون على خيره، وللسلف في مثل ذلك حكايات يطول جلبها، ولا يقدح ذلك في سكينتهم ولا يتوهّم لسببه سلبها، ويرحم الله -تعالى- عياضاً إذ قال:

قُــلْ لِــلأحِــبَّــةِ وَالــحَــدِيــثُ شُــجُــونُ

مَــا ضَــرَّ أَنْ شَــابَ الْــوَقَــارَ مُــجُــونُ»[1]

ثم بيَّن أسباباً أُخرى لجلبها في كتابه، فقال: «وليس قصدنا نحن بهذا -علم الله- غرضاً فاسداً، ننفق منه في سوق الهزل كاسداً، وإنما غرضنا صحيح، وزندنا غير شحيح. على أن المقصود الأعظم مدح النبي ﷺ بهذه الأوزان وكلّ ما سِيق وسيلة إلى ذلك مما راق أو زان. واعلم أيها الناظر أذهب الله عن ساحتك الأشجان أنَّ كثيراً من الأئمة مدحوا بذلك المبعوث رحمة إلى الإنس والجان -صلى الله وسلم عليه وعلى آله وأصحابه- صلاة وسلاماً يتضوّع نشرهما في المشارق والمغارب، ويتألّق نورهما فيهتدي به قائلهما لقضاء الأغراض والمآرب»[2]. ولكن مع هذا الرفض إلا أننا نجد آذاناً صاغيةً وقلوباً واعيةً، وأنفساً مُتنافسة في مضماره، فهذا الأستاذ أبو الحسن علي بن سعد الخير البلنسي (571هـ) ألّف كتاباً أسماه: «**نزهة الأنفس وروضة التأنس في توشيح أهل الأندلس**، ضمّنه عشرين وشَّاحاً على طريقتها في الإجادة والإحسان»[3].

(1) **أزهار الرياض**، 2/ 227.
(2) **أزهار الرياض**، 2/ 228.
(3) **أزهار الرياض**، 2/ 253.

وهذا الرفض هو الذي دفع المُحِبِّي (111هـ) للحديث عن الفُنون السبعة في كتابه **خلاصة الأثر** عند ترجمته لأحد متعاطي الفنون النظمية، فقال: «قلت ولو ذكرت ماله من الفُنون السبعة لطال الكلام؛ غير أني على ذكر هذه الفنون رأيت أن أتعرّض للكلام عليها بما يفيد معرفتها، وهي فائدة خلا أكثر كتب الأدب عنها وزبدة القول عنها: أنها لا ريب في كونها خارجة من الشعر؛ لأنه يُطلق على أبيات كلٍّ من القصيدة والرجز والقريض»[1]. فالنص السابق بيَّن خلو كتب الأدب من الحديث عن المُوشّحات وبقية فنون النظم، وهذا دليل نقدي يفيد سلبية الأدباء والنقّاد تجاهها.

ولتكن البداية النقدية في حدِّ فنّ المُوشّح وأوّليّته، فأوّلُ من قعَّد المُوشّح هو الوزير هبةُ الله ابن سناء المُلك (608-550هـ) في كتابه **دار الطراز في عمل المُوشّحات** إذ وضع حدّاً لفنّ المُوشّح فقال: «المُوشّح كلام منظوم على وزن مخصُوص»[2]، ولم نقف على ناقد قبله وضع حدّاً له. ثم جاء الصَفَدِي ليُكْمِل هذا الحدّ بقوله: «بقوافٍ مختلفة»[3]، وإن كان اختلاف القوافي ظاهراً للمتلقي، فإن كلمة الصفدي زيادة في البيان والتوضيح.

أما المُخترع له وفاتح بابه فقد أكد الصفدي اختراع المغاربة له، فقال: «المُوشّح فنّ تفردّ به أهل المغرب وامتازوا به على أهل المشرق، وتوسّعوا في فنونه، وأكثروا من أنواعه وضروبه...»[4]. وقال ابن دحية في المطرب: «والذي انفرد شيخنا [ابن زُهْر] به وانقادت لتخيُّله طباعه، وأصارت النبهاء خوله وأتباعه: المُوشّحات، وهي زبدة الشعر وخلاصة جوهره وصفوته. وهي من الفنون التي أغربت بها أهل المغرب على أهل المشرق. وظهروا فيها كالشمس الطالعة والضياء المشرق»[5].

(1) المحبي، **خلاصة الأثر**، 1/ 108.
(2) **دار الطراز في عمل المُوشّحات**، ص32.
(3) **توشيع التوشيح**، ص21.
(4) **توشيع التوشيح**، ص20.
(5) **المطرب**، ابن دحية، ص204. الخول: الرعاة والخدم.

وقال ياقوت في ترجمة محمد بن عبد الملك بن زُهْر: «وانفرد بالإجادة في نَظم المُوشّحات التي فَاق بها أهلُ المغرب على أهل المشرق»[1]. ونقل المَقَّرِي عن ابن الخطيب: «وقال رحمه الله: ومما قلته من المُوشّحات التي انفرد باختراعها الأندلسيون وطمس الآن رسمها»[2]. كما أكد المُحِبِّي هذا القول: «وإنما هي [المُوشّحات] داخلة في النظم، وأول من نظم المُوشّح المغاربة، وهذّبه القاضي الأجل هبة الله ابن سناء المُلك؛ وتداوله الناس إلى الآن»[3].

والنُّصوص السابقة بعضها لمشارقة يعترفون فيها بالحق الأدبي بأن المُخترع مغربي أندلسي، ليس كما ذهب بعض المُحدثين بأنها مشرقية إذا نسب موشّح: (أيها السَّاقي) خطأ إلى ابن المعتز[4]، بالرَّغْم من أن مشرقيّاً مثل ياقوت يثبتها لابن زُهْر كما ذكر آنفاً.

أما عن بداية هذا الفنّ الأدبي، فقد أشار ابن بسام الشنتريني (ت542هـ) في كتابه **الذخيرة** إلى عدة قضايا، منها ذكره لأول مُخترع لفنّ المُوشّح، فقال: «وأول من صنع أوزان هذه المُوشّحات بأفقنا [الأندلس]، واخترع طريقها فيما بلغني محمد بن حمود القَبْرِي الضرير، وكان يصنعها على أشطار الأشعار، غير أن أكثرها على الأعاريض المُهملة غير المُستعملة، يأخذ اللفظ العامّي والعجمي؛ ويُسمّيه المركز، ويضع عليه المُوشّحة دون تضمين فيها ولا أغصان»[5]، كما قيل: «إنَّ أبا عمر بن عبد ربه صاحب كتاب العقد هو أوّل من سبق إلى هذا النوع من المُوشّحات»[6].

وقد علّل المُحِبِّي تسمية المُوشّح، بقوله: «وسُمّي مُوشّحاً لأن خرجاته

---

(1) ياقوت الحموي، **معجم الأُدباء**، 6/ 353.
(2) **أزهار الرياض**، 1/ 314.
(3) **خُلاصة الأثر**، 1/ 108.
(4) محمد زكريا عناني، **الموشّحات الأندلسية**، ص16.
(5) **الذخيرة**، ق1، مج1، ص469.
(6) **الذخيرة**، ق1، مج1، ص469.

وأغصانه كالوشاح له؛ وسبب تقدّمه على ما بعده -من الفنون النظمية- لإعرابه كالشِّعر؛ لكن يُخالفه بكثرة أوزانه، وتارة يُوافق أوزان الشعر، وتارة يخالفه»[1].

وقد طالت العملية النقدية المُبدعين في فنّ المُوشّحات وكان لها أثر كبير في إبداعاتهم الفنية، فعرض ابن بسام لشخصية كبيرة أثّرت في فن المُوشّح، مبيّناً جهودها في تطوير فنّ المُوشّح والرقي به حتى بلغ ما بلغ من جمالياته الإبداعية. وهذا اعتراف صريح من ابن بسام بفنّ المُوشّح، مع استبعاده له من كتابه **الذخيرة** كما رأيت آنفاً، فانظر إليه وهو يقول: «وكان أبو بكر [عُبادة بن ماء السماء] في ذلك العصر شيخ الصناعة، وإمام الجماعة، سلك إلى الشعر مسلكاً سهلاً، فقالت له غرائبه مرحباً وأهلاً، وكانت صنعة التوشيح التي نهج أهل الأندلس طريقتها، ووضعوا حقيقتها غير مرقومة البرود، ولا منظومة العقود، فأقام عُبادة هذا منآدها، وقَوَّم ميلها وسنادها، فكأنها لم تسمع بالأندلس إلّا منه، ولا أخذت إلّا عنه، واشتهر بها اشتهاراً غلب على ذاته، وذهب بكثير من حسناته»[2]. وذكر ابن بسام دوره في حركة فنّ المُوشّح وتطوره، مُشيراً إلى إضافاته، ومُشيداً بقيمتها الفنية، فقال: «ثم نشأ عُبادة هذا فأحدث التضفير، وذلك أنه اعتمد مواضع الوقف في الأغصان، فيضمنها، كما اعتمد الرمادي مواضع الوقف في المركز»[3]. ومن النصوص السابقة تعرّفنا على بعض المُصطلحات التى وضعها ابن بسام ورؤيته النقدية للوزن التوشيحي، وموقفه النقدي منها، والقِيَم الفنية لأصحابها وغيرها.

ويقابلنا ابن سعيد المغربي (610-685هـ) الذي عاش ردحاً من الزمن في الأندلس، حيث عرج لذكر الفنون النظمية من دوبيت، وكان كان، وقوما، ومُوشّح، وزجل نقلاً عن غيره مثل المسهب للحِجَارِي، أو أصالة عن رأيه

(1) المحبي، **خلاصة الأثر**، 1/ 108.
(2) **الذخيرة**، ق1، مج1، ص468.
(3) **الذخيرة**، ق1، مج1، ص469.

الأدبي والنقدي. ويُعدّ نصه في كتابه **المقتطف من أزاهر الطرف** من النُّصوص التي تؤرّخ للفنون النظمية، وتناقلها المُؤرخون والنُّقّاد لفنّ المُوشّحات والأزجال من بعده، فقال في الخميلة الثانية عشرة منه مُؤرّخاً لهذا الفنّ: «هذان طرازان كان الابتداء بعملهما من المغرب، ثم ولع بهما أهل المشرق»[1]. ثم ذكر أول من اخترعها، ومن سار على نهجه وطوّرها، مع تقديمه لبعض الآراء النقدية حولها. ويُعَدّ النص الذي أورده من الأهمية بمكان في بيان حال الفنون المذكورة، وخاصة أن كتابه **المقتطف** أكمله وهو مُقيم في المشرق، وكأنّي به أراد أن يُعرّف المشرق بما للمغرب من حسنات مَخفيّة[2]. كما اهتم ابن سعيد بفنّ المُوشّحات والأزجال في الأندلس في كتابه: **المغرب في حلى المغرب**، دون إشارات نقدية تحت عنوان **(الأهداب)**[3]، ويبقى إيراده لها، واختياره مبدأ نقدياً ومعياراً نستشفّ من خلاله إعجابه بفنّي المُوشّح والزجل.

وجاء صفي الدِّين الحلّي (667-752هـ) مُعلّقاً على أن المُوشّح من الفنون المعربة التي لا يجوز فيها اللحن قائلاً: «وعند جميع المُحقّقين أن هذه الفنون السبعة، منها: ثلاثة مُعربة أبداً، لا يُغتفر اللَّحن فيها، وهي الشعر والمُوشّح، والدوبيت...»[4].

أما ابن خلدون (ت808هـ) فقد نقل بعض نص المُقتطف مُضيفاً إليه ما تسنّى له من معلومات حول المُوشّح بعد تاريخ تأليف المُقتطف فقال: «وأما أهل الأندلس فلما كثر الشعر في قطرهم، وتهذّبت مناحيه، وفنونه، وبلغ

(1) ابن سعيد المغربي، **المقتطف**، ص255.

(2) انظر: ص255، وما بعدها.

(3) الأهدب قسم من الأقسام التي وضعها ابن سعيد في عناوين كتابه، منها: **(التاج، البساط، المنصة، السلك، الحلة، الأهداب)**، انظر: 1/ 167، 271، 306، 370، 439، انظر: 2/ 21، 215، 181، 151، 147، 122، 25، 283، 232، 8، 390، 339، 288، 414، 453، 446.

(4) **العاطل الحالي والمرخص الغالي**، ص10.

التنميق فيه الغاية؛ استحدث المُتأخّرون منهم فنّاً سمّوه بالمُوشّح ينظمونه أسماطاً أسماطاً، وأغصاناً أغصاناً يكثرون منها، ومن أعاريضها المختلفة...»[1]. ولو تلاحظ معي أيها القارئ العزيز أن المُصطلحات ازدادت تطوّراً عند ابن خلدون، كما عرض في مُقدمته مراحل الوشّاحين وحلباتهم، كما تسنّى له أن يُقرّر بعض أحكامه النقدية حولها، منها: بِناء المُوشّح، وتسمية أجزائه، وتنوّع أوزانه، وقوافيه، وعدة أدواره، وأهم أغراضه، وانصراف الناس لفنّ المُوشّح لسهولته وقربه[2].

ثم جاء فضل الله المحبّي (ت 1111هـ) مُحاولاً إيجاد تعليل للتسمية -وربما يكون هو السابق لهذا الرأي- فقال: «وسُمّى مُوشّحاً لأن خرجاته وأغصانه كالوشاح له»[3]. وفي رأي: لو أنه أبدل كلمة خرجاته بكلمة أقفاله لكان أكثر إصابة؛ لأن المُوشّح له خرجة واحدة، وعدة أقفال. وتبعه بعض من كتبوا عن المُوشّحات مثل: د. مصطفي عوض الكريم في كتابه **فنّ التوشيح** وغيره.

ولعلّ من أهم المواقف النقدية اتجاه المُوشّح ما قام به ابن سناء المُلك في مُقدّمته لكتابه دار الطراز، مع نظراته النقدية التطبيقية داخل الكتاب حين عرض لبناء المُوشّحات، فقال: «... ولما كانت المُوشّحات بهذه المثابة، ولها في سوق الأدب هذه القيمة، ولم أرَ أحداً صنّف في أُصولها ما يكون للمتعلّم مثالاً يُحتذى، وسبيلاً يُقتفى؛ جمعت في هذه الأوراق ما لا بدّ لمن يُعانيها، ويُعنى بها من معرفته، ولا غناء به عن تفصيله وجملته، ليكون للمنتهي تذكرة، وللمبتدي تبصرة»[4]. وقد ذكر الصفدي في الوافي في ترجمة ابن سناء، ما نصه: «وعاشر [ابن سناء] في مجلسه رجلاً مغربيّاً كان يتعانى عمل

(1) **المُقدمة**، ص491.

(2) انظر: **المُقدمة**، ص491.

(3) **خُلاصة الأثر**، 1/ 108.

(4) **دار الطراز**، ص31.

المُوشّحات المغربية والأزجال، فوقّفه على أسرارها، وباحثه فيها وكثّر؛ حتى انقَدَح له في عملها ما زاد على المَغاربة حُسناً»[1]. وهذا ما يفيد تأكيد مغربية المُوشّحات فَرَغْم أن المُقَعِّد لها مشرقيّ إلا أنه أخذها عن مغربيّ.

ومن أهم نظرات ابن سناء النقدية في فنّ المُوشّح: تعريفه المُوشّح، مع وضعه بعض المُصطلحات الخاصة بالمُوشّح من جِهة البناء، فقسمه إلى: المُوشّح التام والمُوشّح الأقرع، كما وضع مُصطلحات لتسمية المُوشّح بحَسَب أجزائه، وتسمية المُوشّح بحَسَب لغته، وأوزانه المُختلفة، كما بيّن أن بعض أوزانه أوزان عربية؛ أي: (خليلية). ومن أهم ما تطرق له في كتابه دار الطراز تسمية القفل الأخير بالخرجة مبيّناً أنواعها ومكانتها من المُوشّح، مستخدماً في ذلك المنهج الاستقرائي، كما أنه عمد للنقد التطبيقي؛ بنظم مُوشّحات حاكى بها مُوشّحات أندلسية، وهذا يُعَدّ من النقد التطبيقي لدخولها معيار الاختيار، ومعيار المُعارضة وما فيها من أسباب الإعجاب والإيجاب.

وقد فرّق أحمد بن معصوم (1027-1086هـ) -وهو مشرقيّ- بين المُوشّح الأندلسي، والموشّح اليمني، قائلاً: «ولأهل اليمن أيضاً نظم يسمّونه المُوشّح غير مُوشّح أهل المغرب، والفرق بينهما أن مُوشّح أهل المغرب يُراعى فيه الإعراب وإن وقع اللَّحن في بعض المُوشّحات التي على طريقتهم لكون ناظمه جاهلاً بالعربية فلا عبرة به، بخلاف مُوشّح أهل اليمن، فإنه لا يُراعى فيه شيء من الإعراب، بل اللَّحن فيه أعذب وحكمه في ذلك حكم الزجل، والله أعلم»[2].

أما شهاب الدِّين محمد بن إسماعيل المكي المصري (1210-1274هـ) الذي جمع المُوشّحات في عصره، وأغلبها مِمّا يُتَغَنَّى به مُرتّبة على حَسَب المقامات الموسيقية والإيقاعات الوزنية، فإنه بَيَّنَ كلّ ذلك قبل كلّ جزء من المُوشّح مُوضحاً الأبيات والأدوار والخانات وغيرها، بل قدّم لها بمقدّمات، ومُلحقات رائعة تبيّن القِيمة الفنية لتلك المُوشّحات.

(1) الصفدي، **الوافي بالوفيات**، 27/ 136.

(2) **سلافة العصر في محاسن الشُعراء بكل مصر**، ص243.

ومن خلال ما تمّ عرضه آنفاً، فإن أهم ما خدم المُصطلح النقدي -في فترات مُتوالية- هو تأسيس بعض المُصطلحات الخاصة بأجزاء المُوشّح، فمن ذلك مُصطلح: المُطلع، والدور، والبيت، وبيت الاستشهاد، والأسماط والأغصان، والأقفال، وتسمية القفل الأخير بالخرجة.

نقد الوشّاحين:

من أهم القضايا النقدية التي تناولها مُنظِّرو النقد في مُدوّناتهم النقدية، نقد الشُّعراء لشعرهم، أو شعر غيرهم، أو بيانهم لمفهوم العمل الإبداعي، وهذا الأمر شائع عند الشُّعراء، وكانوا يُقدّمون الناقد الشاعر على الناقد؛ لأن الأول يُعاني التجربة الشِّعرية، والنقدية، والثاني يقوم بشعوره الذاتي، أو آلاته النقدية الخالية أحياناً من الذوق إضافة إلى تحكيم عوامل إحصائية تُميت النصّ وجمالياته. وبالقياس على هذه القضية بالنسبة لفنّ المُوشّحات، نسرد بعض الأفعال أو الكلمات التي تدخل تحت النقد الذاتي الطبعي، التي صدرت عن الوشّاحين، منها:

قيام بعضهم لصاحب مُوشّحة رائعة: «فقال كيف لا أقوم لمن يقول:

قُــــلُـــوبٌ تَــــصَـــابَـــتْ   بِـــأَلْــحَـــاظٍ تُـــصِـــيـــبْ

فَـــقُـــلْ: كَـــيْـــفَ تَـــبْـــقَـــى   بِـــلَا وَجْـــدٍ قُـــلُـــوبْ»[1]

وروى ابن سعيد قول أبي بكر بن زُهر، لرجل في مجلسه غضّ طرفه عن أبي بكر الأبيض الوشّاح المشهور، فلامه وعاتبه قائلاً: كيف تغضّ ممن يقول:

مَـــا لَـــذَّ لِـــي شُـــرْبُ رَاحِ   عَـــلَـى رِيَـاضِ الـصَّـبَـاحِ[2]

(1) ابن سعيد المغربي، **المقتطف**، ص260.

(2) انظر: **المقتطف**، ص257.

أو تقبيل رأس وشَّاح لإبداعه وبلوغه الغاية، فقد قبَّل حاتم بن سعيد رأس محمد بن أبي الفضل ابن شرف على بداية مُوشّحه»[1]:

شَـــمْـــسٌ قَـــارَنَـــتْ بَـــدْرا   كَـــأسٌ وَنَـــدِيـــمْ

ومن ذلك اعترافهم للمُجيد منهم بفضله في فنّه، وسبقه في إبداعه، قال ابن سعيد في كتابه **المُغْرِب**: «وقيل إنه حضر [الأعمى] مع ابن بقي وغيرهما من الوشّاحين في إشبيلية، واتفقوا على أن يصنع كلّ واحد منهم موشّحة، ويُحضروا جميع ما قالوه في مجلس حكم، فصنعوا ذلك، واجتمعوا في المجلس، فابتدأ الأعمى وأنشد:

ضَـــاحِـــكٌ عَـــنْ جُـــمَـــانْ   سَـــافِـــرٌ عَـــنْ بَـــدْرِ

ضَـــاقَ عَـــنْـــهُ الـــزَّمَـــانْ   وَحَـــــوَاهُ صَـــــدْرِي

فخرق الجميع الورق الذي كتبوا فيه مُوشّحاتهم، فإنهم سمعوا ما يفتضحون بمعارضته»[2]. فهذا الفعل من ابن بقي وغيره من الوشّاحين يُعَدّ من صميم العملية النقدية الأدبية، لمعرفتهم للعمل النَّموذج، ومعرفتهم علو طبقة المُوشّحة المُنشدة بالنسبة لمُوشّحاتهم.

ولعلّ من أهم العمليات النقدية التطبيقية في فنّ المُوشّحات وهي من لوزامها ما يقع في خرجة المُوشّحة، أن تأتي مُعارضة لوزن سابق، وتكون أسبق لذهن الوشّاح، كما قرّر ابن سناء المُلك في دار الطراز، فقامت المُعارضات بعملية نقدية وهي من النقد الذاتي. ويكفي من الأمثلة لهذا الموضوع: مُوشّحة «ضاحك عن جمان» التي عارضها جماعة من الوشّاحين[3]، منها ما ذكره المَقّرِي من أن للأديب العربي العقيلي مُوشّحتين

(1) **المقتطف**، ص258.

(2) **المُغْرِب في حُلى المَغْرِب**: 2/ 456، وللحادثة رواية أُخرى في **المُقتطف**، ص256، ومن نقلوا عنه.

(3) عارضها بعضهم منهم: أبو الحسن الششتري، والصفدي، وغيرهما.

عارض بهما المُوشّحة المشهورة: (ضاحك عن جمان)، ثم أردف قوله: «وممن عارض هذه المُوشّحة ابن أرقم إذ قال:

مَـــبْـــسِـــمُ الْـــبَـــهْـــرَمَـــانْ فِـــي الْـــمُـــحَـــيَّـــا الـــدُّرِي

صَـــادَ قَـــلْـــبِـــي وَبَـــانْ وَأَنَـــــا لَـــــمْ أَدْرِي»[1]

ثم عقّب بنظرة نقدية قال فيها: «والإنصاف أن معارضة العربي أحسن من هذه»[2].

ومُوشّحة ابن سهل الإشبيلي المشهورة والتي ما زالت تعارض ربما إلى يومنا هذا ومطلعها: «هل درى ظبي الحمى»[3]، فهذا المَقَّرِي يقول: ومن محاسن المُوشّحات للمُتأخرين مُوشّحة ابن سهل شاعر إشبيلية وسبتة من بعدها فمنها قوله:

هَلْ دَرَى ظَبْيُ الْحِمَى أَنْ قَدْ حَمَى قَـلْـبَ صَـبٍّ حَـلَّـهُ عَـنْ مَـكْـنَـسِ

وقد نسج على منواله فيها ابن الخطيب شاعر الأندلس والمغرب لعصره فقال:

جَـادَكَ الْـغَـيـثُ إِذَا الْغَيْـثُ هَـمَـى يَـا زَمَـانَ الْـوَصْـلِ بِـالْأَنْـدَلُـسِ[4]

وعلّق المَقَّرِي على موشّحة أُخرى لابن سهل الإشبيلي قائلاً: «ومن أشهر موشّحاته قوله:

لَـــيْـــلُ الْـــهَـــوى يَـــقْـــظَـــانْ وَالْـــحِـــبُّ تِـــرْبُ الـــسَّـــهَـــرِ

وَالـــصَّـــبْـــرُ لِـــي خَـــوّانْ وَالـــنَّـــوْمُ عَـــنْ عَـــيْـــنِـــي بَـــرِي

(1) **نفح الطيب**، 4/ 551.
(2) **نفح الطيب**، 4/ 551.
(3) **ديوان ابن سهل**، تحقيق د.إحسان عباس، ص283، وانظر: **مُوشحة ابن سهل الإشبيلي**، شرحها ومعارضاتها، جمع محمد أبو ذينة، **والمسلك السهل في شرح توشيح ابن سهل**.
(4) انظر: **أزهار الرياض**، 2/ 213.

وقد عارضه غير واحد فما شقّوا له غباراً»[1].

بل من الأفعال التي تدلّ على الإعجاب وهو من النقد الإيجابي ما وقع للفيلسوف ابن باجة مع ممدوحه أبي بكر ابن تيْفلُوِيتَ في قصة مشهورة مفادها: أن ابن باجة لقَّنَ بعض جواري ممدوحه هذا مُوشّحة، ولما أذنت نوبته وبدأت بالغناء مطلعها:

جَـــرِّرِ الـــذَّيْـــلَ أَيَّـــمَـــا جَـــرِّ   وَصِـلِ الـسُّـكْـرَ مِـنـكَ بـالـسُّـكْـرِ

فطرب لها الممدوح، وزادت الجواري في التنغيم والإبداع في أداء مقاطعها، فلما بلغ خرجتها:

عَــقَــدَ الــلــهُ رَايَــةَ الــنَّــصْــرِ   لأمِــيــرِ الــعُــلا أَبِــي بَــكْــر

صاح الممدوح: وا طرباه! وشقَّ ثيابه، وقال: ما أحسن ما بدأت به وما ختمت، وحلف بالأيمان المغلّظة أن لا يمشي ابن باجة في الطريق إلى داره إلا على الذهب، فخاف الحكيم ابن باجة سوء العاقبة فاحتال بأن جعل مسمار ذهب في نعله ومشى عليه[2]. فالأفعال السابقة من صياح، وشقّ ثوب، وأيمان مغلّظة، مجموعة تُعَدّ من النقد الإيجابي للمُوشّحة، وقد تكون للحن أيضاً.

التقدّم في الإبداع:

وهو معيار يعود إلى شهرة المُوشّحة أو صاحبها ببلوغ الغاية والتفوّق، والبراعة فيها وغيرها من الصِّيغ التي عبّر بها النقّاد، كالتي يفهم منها التقدّم على الأقران ضمن حلبتهم الزَّمنية، أو في حلبات زمنية عدة؛ أي: في زمن الوشّاح ومن يأتي من بعده.

(1) **نفح الطيب**، 3/ 527.

(2) انظر: **المقتطف**، ص257، وفي رواية ابن خلدون: «وصل الشكر منك بالشكر» **المقدمة**، ص492.

ومن ذلك قول ابن دحية في المطرب: «ولقيت الوزير الأعلى أحمد ابن هردوس، موشِّي حُلَل المُوشّحات، ومُوشّع حبر القصائد المستملحات،...»[1].

أما الصفدي فحكم على مُوشّحات شهاب الدِّين العزازي بالتوشيع والإتقان والشهرة وجمعِ صاحبها لفنّي القريض والتوشيح فقال: «وله شيء كثير من المُوشّحات، وكلّها بالصناعة البديعية مُوشَّعات، وكان قد أتقن فنّي القريض والتوشيح، وغني اشتهاره في ذلك عن التلويح بالتصريح»[2].

وقال في ترجمة صفي الدِّين الحلّي: «أجاد فنون النظم غير القريض، وأتى في الجميع بما هو شفاء القلب المريض، لأنه نظم القريض فبلغ فيه الغاية، وحمل قدّامه جماعة من فُحول الأقدمين الراية. وكذلك هو في المُوشّحات والأزجال والمكفرات والبلاليق والقرقيات، والدوبيت والمواليا، والكان وكان والقوما، ليس له في كلّ ذلك نظير يُجاريه، ولا يُعارضه ولا يُباريه»[3].

وقال الصفدي في سراج الدِّين بن سعد الدِّين المحار: «وله موشّحات شعرية مُوشّعات»[4]، وقدّم لاختيار منها بقوله: «ومن موشّحات السراج، وألطفها وأحسنها...»[5].

وقال في ترجمة شيخه أبي حيان النحوي: «وَنَظَمَ وَنَثَرَ وله المُوشّحات البديعة»[6].

كما قال في موضع آخر: «الموصلي صاحب المُوشّحات أحمد بن

(1) ابن دحية، **المطرب**، ص240.
(2) **أعوان العصر**، 1/ 269.
(3) المرجع السابق، 3/ 69.
(4) المرجع السابق، 3/ 662.
(5) المرجع السابق، 3/ 669.
(6) المرجع السابق، 5/ 330.

الحسن بن علي الموصلي صاحب المُوشّحات البديعية...»[1].

وقال المَقَّرِي في حديثه عن محمد بن يحيى العزفي: «وكان فقيهاً شاعراً مكثراً مليح الفكاهات وشّاحاً، وقد بزَّ أهل زمانه في المُوشّحات»[2].

وقال المَقَّرِي: «وقال [ابن زمرك] أيضاً من المُوشّحات الفائقة، في مثل أغراض هذه السابقة، وأشار إلى محاسن من وصف «قصر الرشاد»:

نَـسِـيـمُ غَـرْنَـاطَـةٍ عَـلِـيــلُ   لَـكِـنَّـه يُـبْـرِي الْـعَـلِـيــلْ»[3]

وقال أيضاً: «ومن شُعراء الجزيرة صاحب المُوشّحات الشهيرة: أبو بكر ابن بقي»[4]، والشهرة تقتضي الانتشار الواسع.

وقال ياقوت في معجمه عند ذكره ابن بقي: «كان آية في النثر والنظم بارعاً في نظم المُوشّحات مجيداً فيها كلّ الإجادة»[5].

وقال ابن خلدون: «وللتطيلي من المُوشّحات المهذّبة قوله:

كَـيْـفَ الـسَّـبِـيـلُ إِلَـى   صَـبْـرِي وَفِـي الْـعَـالَـمْ   أَشْجَـانُ»[6]

وقال ابن سعيد عن مُوشّحات أبي بكر بن زهر: سابق حلبته، وقد شرقت مُوشّحاته وغربت[7].

وقال صاحب الدرر الكامنة يترجم شهاب الدِّين العزازي بقوله: الشاعر المشهور اشتغل في الأدب، ومهر وفاق أقرانه، وله في المُوشّحات يد طُولى[8].

---

(1) **الوافي بالوفيات**، 6/ 199.

(2) **أزهار الرياض**، 2/ 378.

(3) **أزهار الرياض**، 2/ 179، الرشاد: اسم قصر في غرناطة.

(4) ابن دحية، **المطرب**، ص198.

(5) **معجم الأدباء**، 5/ 626.

(6) **المقدمة**، ص492، دار العودة-بيروت، 1981م. وفي رواية المقري **أزهار الرياض**، 2/ 208، الْمُذْهَبَة.

(7) انظر: **المقتطف**، ص259.

(8) انظر: ابن حجر، **الدرر الكامنة**، 1/ 193.

وقال المَقَّرِي في حديثه عن العربي العقيلي: «وله -رحمه الله تعالى- في المُوشّحات اليد الطُّولى»[1].

وقال صاحب حلية البشر في ترجمة الشيخ علي الخاتمي: «ومن نظمه هذا المُوشّح، الذي تردّى بكلّ جمال وبكل حسن توشّح، وهو:

طَــالِــعُ الْإِسْــعَــادِ بَــادٍ عِــنْــدَمَــا

ضَــمَّ شَــمْــسَ الْـحُـسْـنِ بُـرْجُ الْأَطْـلَـسِ»[2]

الطبع والتكلّف:

يُعَدّ الطبع والتكلّف من المعايير المشهورة في النقد الأدبي، وهما ضدان فالطبع ما يأتي على السجيّة مع الإحسان، والتكلّف الإعنات وبذل الجهد للوصول للغاية ولايدركها أحياناً[3]؛ بسبب الملكة الصانعة. وتقابلنا بعض النقود للوشّاحين بهذين المعيارين، فمن ذلك: «وكان في عصره من الوشّاحين المطبوعين الأبيض»[4]، أو قول ابن حزمون بعد أن أنشده بعضهم موشّحة: «ما المُوشّح بمُوشّح حتى يكون عارياً من التكلّف»[5].

وقال ابن سعيد في المغرب «الطبيب الوشّاح أبو الحجاج يوسف بن عتبة اجتمعت به في إشبيلية، وكان طبيباً أديباً وشّاحاً مطبوعاً»[6].

قال ابن خلدون بعد حديثه عن المُوشّحات: «وأما المشارقة فالتكلّف ظاهر على ما عانوه من المُوشّحات، ومن أحسن ما وقع لهم في ذلك مُوشّحة ابن سناء المُلك المصري التي اشتهرت شرقاً وغرباً وأولها:

---

(1) **نفح الطيب**، 4/ 551.

(2) الشيخ عبد الرزاق البيطار، **حلية البشر في أعيان القرن الثالث عشر**، 2/ 1099.

(3) انظر: **العمدة**: 1/ 129، والحُصْري، **زهر الآداب**، 2/ 838، ابن طباطبا، **عيار الشعر**، ص3، **أسس النقد الأدبي**، ص483.

(4) **المُقتطف**، ص257.

(5) **المُقتطف**، ص261.

(6) **المُغْرِب**، 1/ 263.

حَـبِـيــبِــي ارْفَـعْ حِـجَـابَ الـنُّــورْ　　عَـــنِ الْـــعِـــذَارْ
يَـقْـطُـرْ بِـمِـسْـكٍ عَـلَـى الْـكَـافُـورْ　　فِـــي جُـــلِّـــنَـــارْ»[1]

ثم قال: «وكان الملك الناصر -رحمه الله- مائلاً إلى المُوشّحات والأزجال، وبما رزقه الله -تعالى- من الطبع الفاضل عانى الطريقتين»[2].

وقال المَقَّرِي في ترجمة يوسف بن عتبة الإشبيلي الذي عانى فني الشعر والمُوشّح: «مطبوع في الشعر والتوشيح»[3].

تلك هي بعض الأحكام النقدية حول قضية الطبع والتكلّف في فنّ المُوشّح.

الغرابة:

الغرابة ضدُّ الأُلْفَة، ويقع الحكم بالغرابة على المعنى أو الصورة والأخيلة لعلةٍ وقعت للأديب، وقد تستملح تلك الغرابة أو تستهجن لعلاقتها بالمتلقي قرباً وبعداً[4]. ومن ذلك حكم المَقَّرِي بعد إعجابه بنونية ابن زيدون ما نصه: «ومن أغرب ما وقفت عليه مُوشّحة لابن الوكيل دخل فيها على أعجاز نونية ابن زيدون، وهي:

غَدَا مُنَادِينَا. مُحَكَّماً فِينَا　　يَقْضِي عَلَيْنَا الْأَسَى لَولَا تَأَسِّينَا
بَـحْـرُ الْـهَـوَى يُـغْـرِقْ　　مَــنْ فِـيـهِ جَـهْـدَهُ عَـامْ
وَنَـــارُهُ تَـــحْـــرِقْ　　مَـــنْ هَـــمَّ أَوْ قَـــدْ هَـــامْ
وَرُبَّـــمَـــا يُـــقْـــلِـــقْ　　فَـــتًـــى عَـــلَـــيْـــهِ نَـــامْ
قَدْ غَيَّرَ الْأَجْسَامْ. وَصَيَّرَ الْأَيَّامْ　　سُوداً وَكَانَتْ بِكُمْ بِيضاً لَيَالِينَا»[5]

(1) **المقدمة**، ص497.
(2) **المقدمة**، ص497.
(3) **نفح الطيب**، 2/ 112.
(4) انظر: وهبة-والمهندس، **معجم المصطلحات العربية في اللُّغة والأدب**، ص264. د. بدوي طبانة، **معجم البلاغة العربية**، 2/ 605.
(5) **نفح الطيب**، 1/ 632.

وربما كان ابن الوكيل قد أخذ الأعجاز ليضعها في صورة المراكز التي ذكرها ابن بسام في الذخيرة، وحكم الغرابة هنا على البِناء، وبراعة الوشاح في تركيب نسقه.

الظرافة:

وهو حكم من الأحكام النقدية التي يحكم بها على الأعمال الأدبية من شعر ونثر[1]، والظرافة: الخفّة والرشاقة والجمال. ولعلّه من أهم من ذهب في هذا الاتجاه الأبشيهي في كتابه **المستطرف من كلّ فنّ مستظرف**. ويعود حكم الظرافة ما يصل به إلى حكم الهزليات والحمضيات في الفنون المستحدثة. والحكم بالظرافة منبعه النقد الذاتي الانطباعي للناقد أو القارئ لما يصيبه من الوهلة الأولى لسماع النص أو قراءته، ومن ذلك حكم المَقَّرِي في أزهار الرياض «قال الأستاذ أبو جعفر: وكان محمّد بن عُبادة من شعراء المعتصم فوشّحه منها بكلّ دُرّ منتظم وعقد بمعنى البلاغة والبراعة ملتئم. ومن أظرف ما وقع له في المديح من التوشيح مُوشّحته التي أولها:

كم في القدود الليان تحت اللمم من أقمار عواطي»[2]

أو حكمه على موضع من مواضع المُوشّحات، مع أحكام أُخرى من حسن التئام، وسهولة، وندرة، فقال: «ومن أظرف ما وقع له من خلالها من حسن الالتئام وسهولة النظام ما يندر وجود مثله في منثور الكلام، وذلك في أحد مراكزها حيث يقول:

لَمّا غَدَا قَادِرًا أَضْحَى قَلِيلَ الْمَعْذَلَهْ

يَا حَاكِمًا جَائِرًا قَتَلْتَ مَنْ لا ذَنْبَ لَهْ»[3]

---

(1) **معجم البلاغة العربية**، 2/ 607.

(2) **أزهار الرياض**، 2/ 254.

(3) **أزهار الرياض**، 2/ 254.

وعمّم ابن تغري بردي حكم الظرافة على مُوشّحات شهاب الدِّين العزازي: «قلت: والعزازي هذا هو صاحب المُوشّحات الظريفة المشهورة»[1].

الموازنة:

تُعَدّ الموازنة من المعايير النقدية المُهمة التي فتح بابها على مصراعيه الآمدي في كتابه النقدي المشهور: (الموازنة: بين الطائيين أبي تمام، والبحتري)، وهو موازنة نقدية فنية، وهو معيار نقدي انتشر بين النصوص في المُدوّنات النقدية الكبرى[2]. والغرض الأساسي منه معرفة جودة شعر شاعر عن غيره، ثم الحكم لواحد منهما بالتقدّم عن الآخر، واستعمله النقّاد في مثل حكمهم الآتي: «محمد بن عمر بن مكي: وأما المُوشّحات: فلو وصل خبره إلى الموصلي لأصبح مقطوع الذّنب، أو ابن زهر لما رأى له في السماء نجماً إلا هوى، ولا برجاً إلا انقلب»[3]، فوضع المكيَّ في مُوازنة مع الموصلي، وابن زهر، وهما علمان كلٌّ منهما في مجاله.

ومن ذلك حكم الصفدي بين مُوشّحة المحار ومعارضتها لصدر الدِّين ابن الوكيل قائلا: «لايخفى على الناظر أن هذا [موشّح المحار] أجزل ألفاظاً، وأحكم من مُوشّحة صدر الدِّين»[4]، وكان حكمه على لفظها وبنائها. وقد عقّب على مُوشّحة الموصلي فذكر حكماً انطباعياً على المُوشّحات الثلاث دون تعليل، فقال: «في هذه المُوشّحة ألفاظ تحتاج معانيها إلى مشاحّة، وموشّحة الشيخ صدر الدِّين على كلّ حال خير منها، ومُوشّحة المحار خير من الاثنين»[5].

(1) ابن تغري بردي، **النجوم الزاهرة**، 9/ 214.
(2) **أسس النقد الأدبي**، ص539.
(3) **أعوان العصر**، 5/ 8.
(4) **أعوان العصر**، 5/ 29.
(5) **أعوان العصر**، 5/ 30.

ومن تعليقاته أيضاً مُستعملاً معيار المُوازنة قوله: «والشيخ صدر الدِّين رحمه الله -تعالى- قد عارض المحّار في أكثر مُوشّحاته، فيندر له المطلع أو حشوه، ثم إنه يسقط من الثريا إلى الثرى...»[1]. ومرجع هذه الظاهرة يعود إلى المَلَكة الفاعلة الناظمة للمُوشّح، وهذا الأمر يقع بين المُبدعين من ذوي المَلَكات المُتوسّطة والضعيفة، فيأتي بمطلع رائع حسن، ثم يتهلهل منه السبك والقوة إلى ضعف وهوان في الألفاظ والمعاني والتراكيب.

النقد النفسي:

ومن النقد النفسي[2] أو التعبير بالعامل النفسي الذي نتبيّن منه علو كعب العمل الأدبي أو هبوطه، وهو أمر واقع في كثير من الأحكام النقدية، كقول ابن زهر: «ما حسدت وشّاحاً على قول إلا ابن بقي حين وقع له:

أَمَــا تَــرَى أَحْــمَــدْ   فِـي مَـجْـدِهِ الْـعَـالِـي   لَا يُـلْـحَـقْ»[3]

أو قول المُحِبِّي في ترجمة أحمد بن محمد المعروف بابن المنلا: «فمن كلامه الدائر بين الرواة، المُرتصف دُرّاً أصدافه الأفواه. هذه القطعة من موشّح أطلعها مُنيرة، وبعث بها الأشجان لنار الوجد المُثيرة. وقد عارض به موشّح ابن سهل الذي يقول في مطلعه:

هَــلْ دَرَى ظَـبْـيُ الْـحِـمَـى أَنْ قَـدْ حَـمَـى

قَــلْــبَ صَــبٍّ حَــلَّــهُ عَــنْ مَــكْــنَــسِ

وهو من المُوشّح الموزون، الذي يتسلّى به قلب المحزون:

رُبَّ رِيــــمٍ رَامَ قَــــلْــــبِــــي فَــــرَمَــــى

فِـيــهِ سَـهْـمـاً جَـاءَ عَـنْ غَـيـرِ قِـسِـي»[4]

(1) **أعوان العصر**، 5/ 31.
(2) **أسس النقد الأدبي**، ص411.
(3) **المُقتطف**، ص256.
(4) **نفحة الريحانة ورشحة طلا الحانة**، 6/ 383.

فبعض أحكام المُحِبِّي مرجعها إلى العامل النفسي كاشتعال نار الوجد، وسلو قلب المحزون.

النَّقد المُوجّه للوشّاحين:

إن من أهم عناصر العملية الإبداعية المُنشئ -الوشّاح- وما له من مُشاركات في الأدب عامة، فالذي يتفرد بفنّ واحد أقلّ رُتبة من الذي جمع بين فنون أدبية عدة، وهذا معيار قديم في نقد الشعر العربي عند ابن سلام وغيره. فابن سلام قدّم رتبة بعض الشُّعراء عن آخرين بسبب كثرة الأغراض الشِّعرية، وما كان سبب تأخر شاعر من الشُّعراء إلا تفرّده في غرض واحد. وكذلك في الشكل، فالذي يعاني فنون النظم العربي السبعة، مقدّم على المُتفرّد بفنّ واحد أو اثنين، وهذا التنوّع في الأشكال والأغراض والأجناس هو ما عناه ابن رشيق القيرواني بقوله: «والشاعر إذا قَطَّعَ، وقصَّدَ، ورَجَزَ؛ فهو الكامل»[1]. وبعض أصحاب كتب التراجم كانوا متأثّرين بهذا المعيار النقدي، منها قول ابن الخطيب: «عبد الرحيم بن إبراهيم ابن عبد الرحيم الخزرجي... كان فقيهاً جليل القدر، رفيع الذكر، عارفاً بالنحو واللُّغة والأدب، ماهر الكتابة، رايق الشعر، بديع التوشيح، سريع البديهة»[2]، أو قول ابن سعيد «أبو عامر بن الفرج: وله في التوشيح طريقة حسنة»[3]، أو قول العماد في ترجمة أبي بكر محمد المرسي: «مُتمكّن القوافي، ناهض في جو التجويد بالقوادم والخوافي، وله يد في التوشيح قوية، وكَلِمٌ بالمعاني البديعة موشية»[4]، أو قول ابن حجر في ترجمة سليمان بن داوود: «وكان ناظماً بليغاً جوَّد المُوشّح، والزجل، والمواليا وغير ذلك»[5]، وقال المُحِبِّي في خلاصة

(1) **العمدة**، 1/ 189.
(2) ابن الخطيب، **الإحاطة في أخبار غرناطة**، 473/ 3.
(3) **المغرب في حلى المغرب**، 2/ 304.
(4) **خريدة القصر**، قسم شعراء الأندلس والمغرب، 2/ 252.
(5) **الدرر الكامنة**، 2/ 150.

الأثر في ترجمة: «الأديب أبو بكر بن منصور بن بركات بن حسن بن علي العمري الدمشقي شيخ الأدب بالشام...، وكان ينظم المُوشّح والدوبيت والزجل والمواليا والقوما والكان وكان، وهو في كلّ فنّ منها سابق لا يُلحق ومُتقدّم لا يُدرك»[1]، وقال المَقَّرِي: «أبو بكر محمد بن أحمد بن إبراهيم الصدفي، الإشبيلي الأديب البارع، له نظم حسن، ومُوشّحات رائقة»[2].

وقد أثنى أصحاب كتب التراجم على بعض مُترجميهم لركوبهم بحور المُوشّحات ونقر إيقاعها، وعزف أوتارها، فقال المَقَّرِي في حديثه عن المُوشّحات: محمّد بن عبادة القزاز من صدور الأدباء ومشاهير الشُّعراء والألباء، ومِمّن له باع فسيح في طريقة التوشيح حتى طار اسمه فيها[3]. وقال عنه ابن بسام: «من مشاهير الأُدباء الشُّعراء وأكثر ما اشتهر اسمه وحفظ نظمه في أوزان المُوشّحات التي كثر استعمالها عند أهل الأندلس. وقد ذكرت فيما اخترت في هذا القسم من أخبار عبادة بن ماء السماء من برع في هذه الأوزان من الشُّعراء. وهذا الرجل ابن القزاز، ممن نسج على منوال ذلك الطراز، ورَقَمَ ديباجه، ورصّع تاجه، وكلامه نازلٌ في المديح، فأما ألفاظه في هذه الأوزان من التوشيح فشاهدةٌ له بالتبريز والشفوف، وتلك الأعاريض خارجة عن غرض هذا التصنيف»[4].

(1) المحبي، **خلاصة الأثر**، 1/ 108.
(2) **نفح الطيب**، 7/ 631.
(3) انظر: **أزهار الرياض**، 2/ 252.
(4) **الذخيرة**، ق1، مج2، ص801.

الخاتمة:

ونصل في ختام بحثنا إلى بعض النتائج، منها:

- ❊ قلّة اهتمام النقّاد الأوائل بتوثيق فنّ المُوشّحات إلا ما جاء عَرَضاً.
- ❊ حكم النقّاد على بعض المُوشّحات بأكثر من حكم يدلّ على قيمتها الفنية والجمالية من شهرة، وظرافة، وإبداع، ولطافة.
- ❊ متابعة نقّاد المُوشّحات في بعض أحكامهم نقّاد الشعر.
- ❊ فنّ المعارضة وصلته الوثيقة بالحركة النقدية لفنّ المُوشّحات إذْ أغلبها يأتي على أوزان سابقة؛ لارتباط الخرجة بهذا الفن.



د. محمد أحمد الحاج
جامعة سرت - ليبيا

المُقدمة:

كثرت مسائل الخِلاف في صيغتي التعجّب، وتفرّقت في أبواب النحو، ووقع الخِلاف فيها تارة بين البصريين والكوفيين، وتارة أُخرى بين علماء المدرسة الواحدة. وتعدّدت تخريجات النُّحاة لبعض الأساليب، وكثرت المُشكلات النحوية بسبب تلك التخريجات لبعض النُّصوص على ما دوّن في مسائل هذا الباب، ووُجِد أئمة النحو أحياناً يرسلون الأمثلة إرسالاً دون توجيه أو بيان اعتماداً على فطنة القارئ، وَوُجِدَ أئمة من النحويين قديماً الأنباري في الإنصاف في مسائل الخِلاف بين النحويين (البصريين والكوفيين) قد ذكر مسألتين فقط من مسائل هذا الباب:

الأولى: الخِلاف في (أَفْعَل) في التعجّب اسم هو أو فعل؟

والثانية: الخِلاف في التعجّب من السواد والبياض.

وحديثاً صاحب قضايا الخِلاف النحوي في ارتشاف الضرب لأبي حيان، ذكر مسألتين فقط أيضاً، وهما في الفصل بين فعل التعجُّب والمُعجَب منه بالظرف والجار والمجرور، والفصل بغير الظرف. هذا ما جعلني أعقد العزم مستعيناً بالله على جمع مسائل الخِلاف في صيغتي التعجُّب لدراستها،

ومُناقشتها، وقد بذلت جهداً كبيراً في جمعها، وتبويبها، وتحقيقها، وترجيح ما رأيته راجحاً من أقوالٍ بالأدلّة النحوية المُختلفة من سماع أو قياس أو غير ذلك.

وهذا البحث قد اشتمل على المسائل الآتية:

المسألة الأولى: الخِلاف في معنى (ما) من صيغة (ما أفْعَلَه).

المسألة الثانية: الخِلاف في (أفْعَل) في التعجُّب، اسم هو أو فعل؟

المسألة الثالثة: الخِلاف في نوع (أفْعِل) من صيغة (أفْعِل به).

المسألة الرابعة: الخِلاف في صِياغة فعل التعجُّب من الثلاثي المزيد فيه على وزن (أفْعَل).

المسألة الخامسة: الخِلاف في جواز التعجّب من البياض والسواد.

المسألة السادسة: الخِلاف في شرط حذف المُتعجّب منه.

المسألة السابعة: الخِلاف في حكم الفصل بين فعل التعجّب ومعموله.

المسألة الثامنة: الخِلاف في حكم جواز الفصل بين فعل التعجّب ومعموله بغير الظرف والجار والمجرور.

وقد راعيتُ في ترتيب المسائل تقديم الأهم منها من حيث كثرة الخِلاف الواقع فيها، وغزارة مباحثها، واندراج كثير من الجزئيات تحتها مع مُراعاة ضمّ المسائل التي هي من باب واحد بعضها إلى بعض. والمنهج الذي اتبعته في مُعالجة تلك المسائل هو:

ذكر أقوال النُّحاة في كلّ مسألة، وبيان ما استدلّوا به انتصاراً لمذهبهم، ومُناقشة كلّ دليل لبيان قوته وضعفه، وترجيح ما أراه راجحاً أو توهينه وبيان ما يحتمل أكثر من وجه، بعد دراسة مُستفيضة لأدلّة النُّحاة من سماع أو قياس وغير ذلك مع مُراعاة ما يقتضيه المعنى والقواعد المقرّرة في علم النحو.

هذا، وأرجو من الله أن يكون عملي هذا خالصاً لوجهه، وأن ينفع به وهو وليّ التوفيق.

المسألة الأولى:

الخِلاف في معنى (ما) من صيغة (ما أفْعَله).

اتفق النُّحاة على أن (ما) في هذه الصِّيغة اسم؛ لأن في أفْعَل ضميراً يعود عليها، كما اتفقوا على أنها مُبتدأ؛ لأنها مُجرّدة للإسناد إليها. لكنهم اختلفوا في معناها على أربعة آراء:

الرأي الأول: يرى سِيبَوَيْه وجمهور النَّحويين والأخفش في أحد قوليه أن (ما) نكرة تامة[1] أي غير موصوفة بالجملة التي بعدها. وهي بمعنى شيء؛ وذلك لأن التعجُّب إنما يكون فيما يُجْهَل سببه، فالتنكير يناسب هذا المعنى فكأن معنى ما أحسن زيداً!! في الأصل هو: شيءٌ مجهول جعل زيداً حسناً، ثم نُقل إلى إنشاء التعجُّب وانمحى عنه معنى الجعل.

ولأن هذا المعنى قد زال، جاز استعماله في التعجُّب من شيء يستحيل أن يكون بِجَعْلِ جاعل نحو: ما أَقْدَرَ الله! وما أفعله، وذلك لأنه اقتصر من اللَّفظ على ثمرته وهي التعجّب من شيء سواء كان مجعولاً له سبب أم لا.

وتُعرب هذه النَّكرة مبتدأ، وما بعدها خبر.

وجاز الابتداء بالنَّكرة لتضمّنها معنى التعجّب، ويُناسبه الإبهام الذي في النَّكرة، والنَّكرة واجبة التقدّم؛ لأنه كلام جَرَى مَجْرى الأمثال، والأمثال لا تُغيَّر صِيَغها.

الرأي الثاني: أجاز -فيها- الأخفش[2] مع الرأي السابق له -أي في قوله الآخر- رأيين آخرين:

---

(1) ينظر هذا الرأي في سِيبَوَيْه، 1/ 37، ط بولاق، والمبرد، **المقتضب**، 4/ 177، تح: عضيمة، ط2، القاهرة، 1979م، والرَّضيّ، **شرح الكافية في النحو**، 4/ 234، منشورات قاريونس، وابن هشام، **مُغني اللبيب**، تح: محمد محيي الدين عبد الحميد، 1/ 296، **وشرح الأَشموني**، 2/ 20، ط: عيسى الحلبي، والهرومي، **كتاب الأزهرية**، باب التعجّب، تح: عبد المعين الملوحي...

(2) ينظر: الرَّضيّ، **شرح الكافية في النحو**، 4/ 233-234.

أ - أن تكون (ما) موصُولة، والجُملة بعدها لا محلّ لها من الإعراب صِلة لها، والخبر محذوف والتقدير: الذي أحسن زيداً عظيم.

ب - أن تكون (ما) نكرة ناقصة، أي موصوفة، أي أن الجُملة التي بعدها في محل رفع صفة لها، والخبر أيضاً محذوف والتقدير: شيء أحسن زيداً عظيم.

ويُردُّ هذا الرأي الثاني للأخفش بما يلي:

1 - أنّ فيه التزام حذف الخبر من غير أن يسدّ شيء مسدّه[1] من الأُمور الأربعة المعروفة المذكورة في باب المُبتدأ والخبر، كجواب القسم ولولا، والحال التي لا تصلح خبراً، وبعد واو عيّنت مفهوم (مع).

وهذا هو شرط التزام حذف الخبر، أما هنا فلم يشغل المحلّ شيء من هذا القبيل، فحذفه هنا خرق لقاعدة نحوية.

2 - وأنّ هذا التقدير ليس فيه معنى الإبهام اللائق بالتعجّب.

الرأي الثالث: يرى الفراء وابن درستويه، أن (ما) استفهامية[2] وما بعدها خبر، كأنه قيل التقدير: أيّ شيء من الأشياء جعل زيداً حسناً؟؟

ويُستفاد من الاستفهام معنى التعجُّب، كقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَدۡرَىٰكَ مَا يَوۡمُ ٱلدِّينِ﴾[3] ومثل قولك: أتدري ما هو؟

وهذا الرأي لا يحتاج معه إلى تقدير محذوف، شأنه في ذلك شأن رأي الجمهور من البصريين. والجامع بين التعجّب الاستفهام في هذا الرأي الأخير، أن الكامل البالغ غاية الكمال، بحيث يُتعجّبُ منه مجهول الحال،

(1) **شرح الكافية**، 4/ 234، وشرح **الأَشموني**، 2/ 20، ومعه للعيني، **شرح الشواهد**، وقد نُسب هذا الرأي إلى الكوفيين. ينظر **شرح الأَشموني بحاشية الصبان**، 3/ 17.

(2) ينظر هذا الرأي في: أبي حيّان، **ارتشاف الضَّرَب**، 3/ 33، تح: د. مصطفى أحمد النمّاس، ط1، 1409هـ/ 1989م، والرَّضيّ، **شرح الكافي**، 3/ 234، **وشرح الأَشموني**، 2/ 20.

(3) سورة الانفطار، الآية: 17.

وبحيث يُحتاج إلى السؤال عنه[1].

قال بعضهم: هذا الرأي قوي من حيث المعنى؛ لأن المُتكلّم قد جهل سبب الحسن فاستفهم عنه، وهذا شأن المجهول.

لكن هذا الرأي أيضا ضعيف من جِهةٍ أُخرى؛ حيث إنه نقل من إنشاء إلى إنشاء، فقد نقل من معنى الاستفهام إلى معنى التعجُّب، وهذا شيء لم يُعهد.

وبعد، فإننا نستطيع أن نتبيّن من الكلام السابق، أن الآراء ثلاثة:

1 - أنها نكرة، وهو رأي سِيبَوَيْه وشاركه الأخفش فيه بعد أن رجع عن رأيه الآتي:

2 - أنها موصُولة أو موصُوفة، وقد اختصّ به الأخفش.

3 - أنها استفهامية، وقد نُسب للفراء وابن درستويه.

وأخيراً، فإنه لم يكن من معنى (ما) إلا أن تكون معرفة تامة، وهذا لا يأتي هنا، وقد اختصّ سِيبَوَيْه بهذا المعنى في روايته: «إني مِمّا أن أصنع أي من الأمر...»[2]، ولم يُوافق عليه بقية النحويين[3].

مُوازنة بين الآراء السابقة:

إذا كنا قد أضعفنا رأي الأخفش بوَجهيه -موصولة أو موصوفة- وجعلناه لا يتفق والقواعد العامة، فالمُوازنة حينئذ ستكون بين رأيين فقط هما:

رأي سِيبَوَيْه ورأي الفراء. وكلاهما قوي من حيث معناه؛ لأن التنكير على الرأي الأول يُناسب معنى التعجّب، إذ التعجّب مجهول السبب، والتنكير إبهام وجهالة، -فالقول بأنها نكرة تامة يُناسب معنى التعجّب- وكذا القول بأنها للاستفهام؛ لأن جهل سبب الحسن -مثلاً- يحمل على السؤال.

(1) ينظر: الرَّضيّ، **شرح الكافية**، 1/ 304، ط: بيروت.
(2) سِيبَوَيْه، 1/ 37، ط: بولاق.
(3) ينظر: المبرد، **المقتضب**، 4/ 174.

ويُستفاد من الاستفهام معنى التعجّب فهُناك مناسبة بينهما أيضاً.

-غير أن كِلا الرأيين ضعيف من جِهة- فرأي سِيبَوَيْه تخريج على النادر؛ لأن استعمال (ما) نكرة غير موصوفة، نادر كما في قوله تعالى: ﴿فَنِعِمَّا هِىَ﴾[1] على رأي... ومع ذلك لم يسمع مبتدأ.

أما رأي الفرّاء، فهو ضعيف من جِهة أنه نقل من إنشاء إلى إنشاء، وهو مِمّا لا نظير له. وإذا كان كلٌّ منهما يقوى ويضعف -وكان طريق القوة هو المعنى المُراد في الرأيين، وطريق ضعف الاستعمال فيهما أيضاً- فهل معنى هذا أنهما مُستويان؟

أعتقد أن مذهب سِيبَوَيْه هو الجدير بالقبول؛ وذلك لأن هذا الأُسلوب (ما أحسن زيداً) لم يسبق استعماله في غير التعجُّب، فهو قد وضع من أول الأمر لإفادة هذا المعنى - فمعنى التعجّب قد فارق الوضع. و(ما) لم يبتدأ بها إلا أنها مُتضمّنة هذا المعنى، ولولاه ما صحّ الابتداء بها فكأن هذا المعنى جزء من مدلولها لا يُمكن أن تنفصل عنه.

ولأن الأُسلوب لم يستعمل في غير إنشاء التعجّب، كان بمثابة العلم عليه، وفي هذا من القوة والأصالة ما لا يخفى.

أما على القول بأنها للاستفهام وكأنه قد جعل سبب الحسن، ثم استفهم عنه ويتضمّن الاستفهام بعدئذ معنى التعجّب، أو يطرأ عليه فهو إبعاد عن قصد الوضع وعن المعنى السرّي الذي اقترن به من دلالته على المعنى أصلاً لا تبعاً. ومن أجل هذا كان هذا الأُسلوب مُتميّزاً عن سائر الأساليب التي يطرأ عليها معنى التعجُّب، فلو قلنا: إن (ما) للاستفهام لم يزد على أن يكون مثالاً من أمثلته السابقة التي طرأ عليها هذا المعنى، وكان قولك: ما أحسن محمداً!! وقولك كيف تخطب من الذوائب؟ على سواء في تحصيل معنى التعجّب الطارئ.

(1) سورة البقرة، الآية: 271.

ولهذا كان قول سِيبَوَيْه أَولى حتى ولو قلنا إن معنى الاستفهام قد انسلخ عن الجُملة وانمحى، ولم يبق إلا إفادتها معنى التعجُّب، وأن تقدير (ما) استفهامية قد اتفق في المآل مع تقديرها نكرة؛ لأن جعلها على الأخير قد ساير معناها الأول.

وأما جعلها للاستفهام، فإنه يحتاج إلى قرينة؛ لأنه معنى جديد على (ما) وما لا يحتاج إلى تقدير أَولى. فحملها على أنها استفهامية، لا يكون نصاً في مسايرة إنشاء التعجّب، وطروء هذا المعنى وانتباه السامع له بعد روِيَّةٍ وقرينة خاصة تنقل الأُسلوب من معناه المتبادر الموضوع له إلى هذا المعنى الطارئ، وهو معنى التعجّب المقصود.

- أما القول بأنها نكرة تامة وأن تقديرها في الأصل: شيء من الأشياء مجهول جعل زيداً حسناً، فإنه وإن كان خبراً إلا أنّ فيه مُواجهة السامع بالنَّكرة التي لا تحتمل إلا أن تكون مبتدأ، وليس لها من مُسوِّغ إلا تضمّنها معنى التعجُّب، مما يجعل هذا المعنى هو المتبادر تلقائياً إلى فهم السامع ووعيه. وفرق بين معنى يتلمّس، ومعنى يسبق إلى تفكيرك ويسرع إلى خاطرك!! ثم من جِهة الاستعمال فرق بين ما يحمل على النادر والقليل، وبين ما يحمل على لا شيء إذ ليس له نظير في اللُّغة.

المسألة الثانية:

الخِلاف في (أَفْعَل) في التعجّب، اسم أو فعل؟

اختلف النحويون في نوع هذه الكلمة من صيغة (ما أَفْعَلَه) على ما يلي:

أولاً: يرى البصريون والكسائي[1] أن هذه الكلمة فعل ماضٍ مبني على الفتح، وأنه جامد لا يأتي منه مضارع ولا أمر ولا اسم فاعل.

---

(1) ينظر هذا الرأي في: الرَّضيّ، **شرح الكافية**، 4/ 230، وابن الأنباري، **الإنصاف في مسائل الخلاف**، 1/ 126، تح: محمد محيي الدين، ط: بيروت، 1407هـ/ 1987م، **والارتشاف**، 3/ 33، وابن مالك، **شرح التسهيل**، 3/ 31، تح: د. عبد الرحمن السيد =

وقد استدلّ أصحاب هذا الرأي بدليلين هما:

1 - أنه تلحقه نون الوقاية، إذا اتصلت به ياء المتكلم، نحو: ما أفقرني إلى عفو الله!! وما أخوفني من عذابه!!

فالفعل الواقع بعد (ما) فعل ماضٍ مبني على الفتح. ونون الوقاية إنما تلزم الفعل لا الاسم؛ ألَا ترى أنك تقول في الفعل نحو: أرشدني وأسعدني - وأكرمني- ولا يلزم في الاسم فلا تقول: مُرْشِدُني ومسعدني.

وإنما دخلت نون الوقاية على الفعل؛ لتقي آخره من الكسر؛ لأن ياء المتكلّم لا يكون ما قبلها إلا مكسوراً...»[(1)].

2 - أنه ينصب المعارف والنكرات، ولو كان اسماً لم ينصب إلا النكرات، يعنون بذلك أن الاسم الذي على وزن أَفْعَلَ وهو اسم التفضيل، لا ينصب إلا النكرات خاصة على التمييز، نحو قولك: زيد أكبر منك سنّاً، وأكثر منك مالاً.

ولو قلت: أكبر منك السنَّ، وأكثر منك المال، لم يجز.

ولكنك في التعجُّب تقول: ما أشجع المُؤمنَ!! ما أشجعَ رجلاً جهر بالحق!!

ثانيا: يرى جمهور الكوفيين[(2)] أن أَفْعَل اسم، وهو مبني على الفتح؛ لتضمّنه معنى التعجُّب، وهو في محلّ رفع خبر المبتدأ (ما) وما بعده مشبّه بالمفعول به. ونُقل عن بعض الكوفيين أنها فتحة إعراب، فهو منصوب بالفتحة، وإن كان خبر المبتدأ لكونه يُخالف المبتدأ في المعنى، وسيأتي ذلك بعد ذكر استدلالهم على اسميته.

= ود. محمد بدوي المختون، ط1، 1410هـ-1990م، وشرح **الأَشموني**، ومع **شرح الشواهد** للعيني، 2/ 20-21.

(1) **الإنصاف**، 1/ 129-130.

(2) ينظر: **شرح الكافية**، 4/ 230، و**الإنصاف**، 1/ 126، و**الارتشاف**، 3/ 33، و**شرح الأَشموني**، 2/ 20-21.

وقد استدلّ الكوفيون على اسمية (أَفْعَل) بما يأتي:

أ - أنه يُشبه (أفعل) التفضيل في الوزن، وفي المُشتقّ منه، وفي شروط البِناء، وفي تصحيح العين في نحو قولك: ما أقوله!! وما أبيعه[1]، وفي تعدّيه بما يتعدّى به أفعل التفضيل، وبأنه جامد لا يتصرّف، ولو كان فعلاً لوجب أن يتصرّف؛ لأن التصرّف من خصائص الأفعال[2].

ب - وقوّى جُمهور الكوفيين رأيهم في اسمية (أفعل) بتصغير العرب له؛ إذ وَرَدَ مُصغّراً في قول الشاعر:

يَــا مَــا أُمَــيْــلِـح غِــزْلَانَــا شَــدَنَّ لَــنَــا

مِــنْ هَــؤُلَــيَّــائِــكُــنَّ الــضَّــال والــسَّــمُــر[3]

والتصغير من خواصّ الأسماء.

وقال الرَّضيّ:

«ولولا انفتاح (أَفْعَل) التعجّب وانتصاب المُتعجّب منه بعده انتصاب المفعول به، لكان مذهبهم جديراً بأن ينصر...»[4].

- تحقيق فتحَته[5] على مذهب الكُوفيين، وهل فتحته إعراب أم بناء؟

---

(1) تصح العين في الاسم في نحو: هذا أقوم منك، وأبيع منك.

(2) ينظر: **الإنصاف**، 1/ 126.

(3) قائله: العرجي. شدن الغزال: قوى واستغنى عن أمه، الضال والسمر -بضم الميم: الطلح، انظر: **اللسان**، مادة: (م ل ح).
والشاهد فيه (يا ما أميلح) حيث استدل بها الكوفيون على اسمية (أفعل)؛ لأن تصغير أملح، دليل على أنه اسم عندهم. وأجيب بأنه شاذ. ينظر: **الأشموني**، 1/ 21، **والإنصاف**، 1/ 127.

(4) **شرح الكافية**، 4/ 230.

(5) الضمير يعود على أفعل من صيغة (ما أفعله).

هؤلاء قد اختلفوا فيها، فبعضهم[1] قال: إنها فتحة بناء؛ لأن هذا الاسم على رأيهم لمّا تضمّن معنى التعجّب الذي كان حقيقاً أن يُوضع له حرف كأسماء الاستفهام، بُني لهذا الشبه المعنوي؛ لأن الاسم قد أدّى ما يؤدّيه الحرف ويدلّ عليه؛ لأنه من المعاني الجزئية التي لا تستقلّ بالمفهومية، وكان بناؤه على الفتح؛ لأنه أخفّ الحركات.

وقال بعضهم: إنها فتحة إعراب -مع كونه خبراً- كالفتحة في: زيد عندك[2]، فلفظ (عندك) منصوب على المُخالفة، فعامل النصب عندهم المُخالفة وذلك؛ لأن الخبر إذا لم يكن وصفاً جارياً على المبتدأ يقال: إنه قد خالفه، وهذه المُخالفة تقتضي عند هؤلاء نصب الخبر، وذلك لأنه معنى أحسن عندهم.

وفي تفسيرهم: فائق في الحسن، لا صيّر زيداً حسناً كما هو على رأي البصريين وفي تفسيرهم.

واعتذروا جميعاً لنصب المُتعجّب منه هو (زيداً) في مثالنا مع أنه اسم بعد اسم على مذهبهم بكونه مُشابهاً للمفعول بمجيئه بعد أفعل المشابه لفعل أضمر فاعله، فموقعه موقع المفعول به، ولذا انتصب انتصابه.

فهو مثل قول الشاعر:

ونَـأْخُـذْ بَـعْـدَهُ بِـذِنَـابِ عَـيْـشٍ　　　أجَبِّ الظَّهْرَ لَيْسَ لَهُ سَنَامُ[3]

بنصب الظهر -هذا هو رأي الكوفيين.

---

(1) ينظر في: **الإنصاف في مسائل الخلاف**، 1/ 137.

(2) فالخبر عندهم الظرف نفسه لا متعلّقه. وينظر: المرادي، **توضيح المقاصد**، 3/ 65.

(3) هذا البيت للنابغة الذبياني من قصيدة يمدح فيها النعمان بن الحارث الأصغر، وكلمة (ذناب) بكسر الذال المعجمة، عقب كلّ شيء، وأجبّ الظهر، أي مقطوع السنام.
ومعنى البيت: نلوذ بعده بطرف عيش قليل الخير بمنزلة البعير المهزول الذي ذهب سنامه وانقطع لشدة ضعفه وهزاله.
والشاهد فيه، قول: «أجبّ الظهر» بنصب الصفة أجبّ ونصب الظهر بعده.
ينظر هذا البيت في: **الإنصاف**، 1/ 134، و**شرح الكافية**، 4/ 231.

والأرجح ما ذهب إليه البصريون؛ لأن خصائص الفعل في (أَفْعَل) من صيغة (ما أفعله) واضحة، كما أن البصريين قد أمكنهم أن يتعقّبوا كلّ ما قدّمه الكُوفيون من أدلّة بالتهوين:

أجابوا عن تصحيح العين في نحو: ما أَفْعَلَه، وما أبيعه!! وأَقْوِلْ به، وأَتْبِع به في الصيغة الثانية، بأن الإعلال نوعُ تصرُّفٍ، وفعلُ التعجّب غير مُتصرّف، ومن أجل هذا لم يجز الإدغام في قولك: أحبِبْ بمحمدٍ!! وأشْدِدْ به!!

وأجابوا عن التصغير في (أمَيْلَح) من البيت السابق في المسألة بأنه مقصور على السّماع؛ ولأن فعل التعجّب قد شابه (أفعل) التفضيل الاسمي. كأبيَضَ وأقْوَلَ منك لمُشاركته له في الوزن، وفي عدم التصرّف. ولذا جاء مصغّراً شذوذاً[(1)]، ولا يُقاس عليه إلا عند الكسائي؛ لأنه يُعطيه حق المشابهة الكاملة.

كما أن عدم التصرّف ليس دليلاً على الاسمية؛ إذْ عسى وليس جامدان وهُما فعلان لا اسمان.

وأما نصب الظهر في قول الشاعر: أجبَّ الظهرَ فإنما جاز؛ لأنه بمثابة التوطئة لصحة الإضافة كما هو معروف في باب الصفة المشبّهة، ولا يصحّ إضافة (أفعل) هذا إلى المُتعجّب منه.

هذا إلى ما عرفناه من النصب على المُخالفة في باب المبتدأ والخبر، وإلى ما يؤدّي إليه من وجوب نصب الخبر في قولك: زيد أفضل. أي: مما لا يعرفه الناس.

- وأفعل (على رأي البصريين) فعل ماضٍ كما قلنا، وفيه ضمير يعود على (ما) وهو رابط جملة الخبر بالمبتدأ.

---

(1) كما شذّ تصغير اسم الإشارة (هؤلائكن) في البيت السابق:

يا أميلح غزلانا شدن لنا ... من هؤلياكن الضال والسمر

وهذا الضمير وإن كان في محلّ رفع (فاعل) إلا أنه واجب الاستتار، فما علّته؟

علّة استتار الضمير بعد أفْعَل في التعجّب:

علّة هذا في رأيي أنه لما كان المنصوب هو المقصود بالتعجّب، وهو الذي قد استعظمت صفته، وهو فاعل التعجّب على الحقيقة؛ لأنه هو الذي قام به الحسن التزم في الضمير الاستتار حتى لا يحتمل ظهوره فيقع فاصلاً بين فعل التعجّب وفاعله الحقيقي، فيؤدّي هذا إلى انصراف السماع عنه، ويتبدّد المعنى الذي من أجله أُلْقِي الأسلوب.

وإنما قيل: إنما التزم إضماره؛ لأنه كلام جرى مجرى الأمثال، ويؤدّي ما قلته من أن الضمير قد نُزِّل منزلة المعدُوم، أنه لا يجوز العطف عليه، ولا يجوز أن يؤتى له بأي تابع أيضاً؛ لأنه بعد أن قصد بالأُسلوب إنشاء التعجّب انمحى عنه معنى الفاعلية، فلو جيء بتوابعه لقُدِّر وجوده وهو ما منعناه.

المسألة الثالثة:

الخِلاف في نوع (أفْعِل) من صيغة (أفْعِلْ به):

الصيغة الثانية[1] للتعجّب هي: (أفْعِلْ به) في قولك: أحْسِنْ بمحمدٍ، والخِلاف في كلمة (أحْسِنْ) على وزن (أفْعِلْ)، وقد اتفق النحويون على أنها فعْلٌ، واختلفوا في نوعه على ما يلي:

أولاً: يرى سِيبَوَيْه وجمهور البصريين[2] أن لفظه لفظ الأمر، ومعناه معنى الماضي، فهو أمر لفظاً، وماضٍ معنى -وهو- في الأصل فعل ماضٍ على وزن أَفْعِلْ، فإن قلتَ: أحْسِنْ بمحمد، فمعناه: أحسَنَ محمدٌ في الأصل، والهمزة عندهم فيه للصيرورة فمعنى أحَسَنَ، أي: صار ذا حُسن مثل: أَلْحَمَ[3] وأشحم، أي: صار ذا لحم وشحم.

(1) نعلم أن الصيغة الأولى للتعجّب القياسي هي: «ما أفعله» **شرح الرَّضيّ**، 4/ 227.

(2) ينظر هذا الرأي في: **الارتشاف**، 3/ 34-35، **وشرح الكافية**، 4/ 234.

(3) أَلْحَمَ الزرع: أي صار فيه القمح، كأن ذلك لحمه، **لسان العرب**، 12/ 535، مادة (ل ح م).

ثم غُيِّرت الصيغة الماضوية إلى الصيغة الأمرية للدلالة على التعجّب؛ لأنها نُقِلَت إلى إنشاء التعجّب، ليُوافق اللفظ بهذا التغيير تَغَيُّر المعنى من الإخبار إلى الإنشاء، فهو مبني على السكون في هذا المثال، أو على حذف حرف العلّة. وفي نحو: ارْم به كالأمر، وتُقَدّرُ على آخره فتحة منع من ظهورها مجيئه على صورة الأمر نظراً للمعنى.

والباء على هذا الرأي، زائدة لازمة في الفاعل؛ لأن الفعل لما جاء على صورة الأمر، قَبُحَ إسناد صورة الأمر إلى الاسم الظاهر، فجيء بهذه الباء ليُدْفَع بها هذا القبح، ولا تحذف الباء إلا مع (أنْ) المخفّفة كما نقول: أحْسِنْ أنْ تَقُومُ، أي بأن تَقُومُ.

ويُمكن تحديد هذا الرأي بما يأتي:

1- أن (أفْعِل) فعل ماضٍ جاء على صورة الأمر.

2- أن الهمزة للصيرورة، والباء زائدة، وأن مدخولها هو الفاعل، وقد ضُعِّفَ هذا الرأي بثلاثة أوجه:

الوجه الأول: أنّ استعمال الأمر بمعنى الماضي، مما لم يُعْهد، والمعهود عكسه، اتقى امرؤٌ ربَّه، أي: ليتقِّ امرؤٌ ربَّه.

الوجه الثاني: أنّ استعمال أفعلْ بمعنى صار ذا كذا، قيل، ولو كان منه لجاز ألحم بزيد، وأشحم بزيد.

الوجه الثالث: زيادة الباء في الفاعل قليلة، والمطّرد زيادتها في المفعول[1].

ثانياً: يرى الفرّاء والزمخشري وابن خروف، أن (أحْسِن) فعل أمر لفظاً ومعنى، فإذا قيل: أحسن بزيدٍ، فهو أمر لكلّ أحد أن يجعل زيداً حسناً، أي:

(1) ينظر: **شرح الرَّضيّ**، 4/ 243-245.

بأن يصفه بالحسن، فكأنه قيل: صفْه بالحسن كيف شئتَ؟ والهمزة على هذا للجعل والتصيير، والباء مزيدة في المفعول والفاعل مخاطب.

والتزم فيه الإفراد ولو كان المُخاطب مُثنى أو جمعاً أو مُؤنثاً، فلم يقل: أحسنا أو أحسنوا، أو أحسني؛ لأن فعل التعجّب جامد، وهذا نوع من التصرّف، وسهَّلَ هذا زوال معنى الأمر فيه، ويُجمع ويُؤنّث باعتبار المُخاطب. فهمزة أفعل في هذا للجعل، والباء مزيدة في المفعول وهو كثير[1].

وأجاز الزجّاج أن تكون الهمزة للضرورة، فتكون الباء للتعدية، واعتذر لبقاء -أحْسِنْ- في الأحوال كلّها على صورة واحدة، بأن الخطاب لمصدر الفعل أي: يا حُسْنُ أحْسِنْ بزيد![2].

وقد ردّ الرَّضيّ رأي الزجاج بأن فيه تكلّفاً وسماجة من حيث المعنى[3]. أما رأي الفراء، فقد رُدّ بأربعة أوجه:

الأول: أن -أحْسِنْ- لو كان أمراً لَلَزِم إبراز ضميره.

الثاني: أنه لو كان أمراً لم يكن الناطق به مُتعجّباً كما لا يكون الأمر بالحلف ونحوه حالفاً، ولا خِلاف في كونه متعجّباً.

الثالث: أنه لو كان مُستنداً إلى ضمير المخاطب، لم يله ضمير المُخاطب في نحو: (أحْسِنْ بك).

الرابع: أنه لو كان أمراً، لَوَجْب له من الإعلال ما يجب لأقم وأبن، ويجوز حذف الباء إذا كان المُتعجّب منه «أن» المصدرية وصلتها[4].

---

(1) تنظر هذا الرأي في: **الارتشاف**، 3/ 35، وشرح **الكافية**، 4/ 235، **التصريح**، 2/ 89.
(2) **شرح الكافية**، 4/ 235.
(3) **شرح الكافية**، 4/ 235.
(4) ينظر رد رأي الفرّاء، والزمخشري، وابن خروف، في **التصريح بمضمون التوضيح**، 2/ 89.

وبعد أن رُدَّ رأي الفرّاء بأربعة أوجه، فما لي إلا أن أقول:

إنّ كلّ ما أورد على رأي سِيبَوَيْه، ومن معه من البصريين، يُمكن أن يُسلّم به، غير أن شيئاً واحداً لا يُمكن أن نغضّ الطرف عنه، وهو أن الأمر هنا، أي: لو اعتبرناه أمراً لفظاً لا معنى، يباعد الوصف الذي هو أساس التعجّب منه، ويجعله غير ملتبس به. إذ المعروف أنه لا يُتعجّب إلا مما حصل في الماضي واستمر حتى يستحق أن يُتعجّب منه.

وأما الحال الذي لم يتكامل، والمستقبل الذي لم يدخل بعد في الوجود، والماضي الذي لم يستمر، فلا يستحق التعجّب منها؛ ولذلك كان أشهر صيغتي التعجّب على الماضي وهي (ما أَفْعَلَه). من أجل هذا فقط أستطيع أن أرجّح رأي سِيبَوَيْه والبصريين، وبخاصة أن كلّ ما رُدَّ به عليه قد جاء في الاستعمال القليل أو النادر.

أما التزام الفعل على رأيهم صورة واحدة مع اختلاف المخاطب، فالتعليل له قد أضْعَفَه أكثر مِمّا قوّاه، وناهيك باعتذار الزجّاج من أن الفاعل ضمير الحسن، وكيف يأتي هذا إذا كان هناك مُخاطب؟ كما إذا قلت: أَجْمِلْ بزيد يا علي، ولذلك دفعه الرَّضيّ بأنه تكلّف وسماجة[1].

المسألة الرابعة:

الخِلاف في صياغة فعل التعجّب من الثلاثي المزيد فيه على وزن (أَفْعَل)[2]

صيغة التعجّب تبنى من فعل ثلاثي مجرّد تام مُثبت مُتصرّف قابل معناه للكثرة غير مبني للمفعول، ولا معبّر عن فاعله بأفعل فعلاء، فإن كان مزيداً على وزن أفعل، ففيه ثلاثة آراء:

---

(1) سمُجَ الشيء بالضم، يعني: قبح. ينظر: **لسان العرب**، 2/ 300، مادة (سمج).

(2) ينظر الخِلاف في هذه المسألة في **الارتشاف**، 3/ 41-42، **والتصريح بمضمون التوضيح**، 2/ 91، **والأشموني**، 2/ 24، ط: عيسى البابي، ومع ورود هذه المسألة الخلافية في =

أحدها: أنه لا يجوز بِناء التعجّب منه مُطلقاً، وهو رأي أبي الحسن الأخفش، والجرمي، والمازني، وابن السَّرَّاج، والفارسي[1].

ثانيها: أنه يجوز مُطلقاً، ونُقل عن الأخفش، ونُسب إلى سِيبَوَيْه، وصحّحه ابن هشام الخضراوي، وقال ابن مالك: هذا مذهب سِيبَوَيْه والمُحقّقين من أصحابه، وهذا مُخالف لما حكيناه من المنع عن جمهور البصريين الذين ذكرناهم[2].

ثالثها: التفصيل بين أن تكون الهمزة في أفعل للنقل، فلا يجوز أن يُبنى منه صيغة التعجّب، أو لا تكون للنقل فيجوز[3].

وبعد عرض الآراء في هذه المسألة، نجد اضطراباً في تحديد رأي سِيبَوَيْه من خلال الرأي الثاني، وبمُطالعة الكتاب[4] نجده يقول: «هذا باب ما يعمل عمل الفعل، ولم يجرِ مُجرى الفعل، ولم يتمكّن، وذلك قولك: ما أَحْسَنَ عبدَ الله. ثم يقول: وبناؤه أبداً من فَعَلَ وفَعِلَ وفَعُلَ وأَفْعَلَ، هذا لأنهم لم يريدوا أن يتصرّف فجعلوا له مثالاً واحداً يجري عليه، فَشُبّه هذا بما ليس من الفعل، نحو: لات، وما، وإن كان من حسُن وكرُم وأعطى.

وبتدبّر كلام سِيبَوَيْه، نفهم منه أنه يسوّي بين فعل وأخواتها، وبين أفعل، لكنه لم يقل: إن ذلك قياسي أو سماعي، ولكن أغلب الظنّ أنه يريد بذلك

= **الارتشاف** وغيره من أُمهات الكتب، إلا أن صاحب قضايا الخِلاف النحوي في **الارتشاف**. . . «رسالة دكتوراه جامعة القاهرة»، كلية الدراسات العربية والإسلامية، فرع الفيوم، قد أغفل هذه المسألة أيضاً، ومما تجدر الإشارة إليه أنه أغفل جميع قضايا الخِلاف في باب التعجّب، إلا مسألة واحدة يتيمة، وهي قضية الفصل بين التعجّب والمُتعجّب منه، ينظر المخطوطة، ص319-324.

(1) يُنظر هذا الرأي في: **الارتشاف**، 3/ 42، و**التصريح بمضمون التوضيح**، 2/ 91.

(2) يُنظر: **الارتشاف**، 3/ 42.

(3) المصدر السابق، الموضوع نفسه، و**التصريح بمضمون التوضيح**، 2/ 91، و**الأَشموني**، 2/ 24، ط: عيسى البابي.

(4) يُنظر: **الكتاب**، 1/ 37، ط: بولاق.

الاطّراد؛ لأنه يقول: (وبناؤه أبدا من فَعَلَ وفَعِلَ وفَعُلَ وأَفْعَلَ)[1].

والرَّضيّ في **شرح الكافية** يُولي اهتماماً خاصّاً بكلام سِيبَوَيْه وعباراته، حيث فهم أنّ صِياغة فعل التعجّب من أَفْعَلَ قياسي يقول: «ويُبْنى أيضاً من باب أفعل قياساً عند سِيبَوَيْه، سماعاً عند غيره، نحو: ما أعطاه للمعروف، وما أبغضني له، والأخفش والمبرد جوّزا بناءه من جميع الثلاثي المزيد فيه»[2].

والرَّضيّ على صواب في فهمه عبارة سِيبَوَيْه[3].

أما ابن يعيش، فقد فهم عبارة سِيبَوَيْه على غير وجهها فقال: وقد قالوا: ما أعطاه للدّراهم وأولاه للخير، فهذا وغيره مقصور على السماع عند سِيبَوَيْه لا يجوز منه إلا ما تكلّمت به العرب، فالتعجّب من فَعِل قياسيّ مطّرد، ومن أفعل مسموع لا يجوز منه إلّا ما وَرَدَ عن العرب[4].

ثم يقول: «وإنما ساغ ذلك في أفعل عند سِيبَوَيْه[5] دون غيره من الأبنية المزيد فيها؛ لأن أفعل أمره ظاهر، فلولا ظهور المعنى وعدم اللبس لما ساغ التعجّب منه».

وبعد فممّا يؤيّد قياس صِياغة التعجّب من أفْعَل والذي عليه سِيبَوَيْه، وَرُود التعجّب منه نثراً وشعراً عن العرب[6].

فقد قالوا: ما أعطاه للدراهم، وما أولاهُ للمعروف. وقال ذو الرمّة[7]:

---

(1) **ما فُهم على غير وجهه من كتاب سِيبَوَيْه**، ص94، تأليف أزد. صبحي عبد الحميد محمد عبد الكريم، ط1، 1406هـ-1980م.

(2) **شرح الرَّضيّ على الكافية**، 4/ 230.

(3) **ما فهم على غير وجهه من كتاب سِيبَوَيْه**، ص94.

(4) **شرح المُفصل**، 7/ 144.

(5) **شرح المُفصل**، 7/ 145.

(6) ينظر آراء سِيبَوَيْه في: الرَّضيّ، **شرح كافية ابن الحاجب، جمعاً ودراسة**، ص353، رسالة دكتوراه للباحث محمود عبد العظيم، مخطوطة، جامعة الأزهر، كلية اللُّغة العربية، 1424هـ/ 2003م.

(7) ينظر: **ملحقات ديوانه**، ص70، وينظر **ديوان الحماسة**، 2/ 112، و**مجالس ثعلب**، 2/ 413، والقالي، **الأمالي**، 1/ 208.

ما شَنَّتَا خرقاءَ واهيتَا الكُلى سقى بهما ساق ولمّا يبلَّلا

بأضيَعَ مِن عَيْنَيْك للدمع كُلَّما توهّمت رَبْعًا أو تذكّرت منزِلا

المسألة الخامسة:

الخِلاف في جواز التعجّب من البياض والسواد[1]:

اختلف النحويون في جواز التعجّب من البياض والسواد على ما يلي:

أولا: يرى الكوفيون أنه يجوز أن يستعمل (ما أَفْعَلَه) في التعجّب من البياض والسواد خاصة من بين سائر الألوان، نحو أن تقول: هذا الثوب ما أبيضَهُ، وهذا الشَّعْرُ ما أَسْوَدَه[2].

وقد استدلّ أصحاب هذا الرأي بأن قالوا: إنما جوّزوا ذلك للسماع والقياس:

أما السماع، فقولُ الشاعر:

إذا الرِّجال شَتَوْا واشْتَدَّ أَكْلُهُمُ فأَنْتَ أَبْيَضُهُم سِرْبَالَ طَبَّاخِ[3]

حيث إنه قال: «أبيضهم»، وإذا جاز ذلك في (أفعلهم)، جاز في (ما أفعله) و(أَفْعِلْ به)؛ لأنهما بمنزلة واحدة في هذا الباب[4].

ومن السماع أيضاً قول الشاعر:

جَارِيَةٌ في دِرْعِهَا الفَضْفاض

تُقَطِّعُ الحَديثَ بالإيماضِ

---

(1) ينظر هذه المسألة في: **الإنصاف**، 1/ 148، **والارتشاف**، 3/ 45، والرَّضيّ، **شرح كافية ابن الحاجب**، 2/ 198، ط: بيروت.

(2) ينظر: **الإنصاف**، 1/ 148، **والارتشاف**، 3/ 45.

(3) نسب هذا البيت إلى طرفة بن العبد البكري، والبيت من (البسيط) ونظافة ثياب الطباخ تعني عدم الطبخ مما يستلزم بخله، فهو ذمّ للمخاطب، والشاهد فيه مذكور بأصل الشرح. وقد ورد الشاهد في **الإنصاف**، 1/ 149.

(4) **الإنصاف**، 1/ 149.

أَبْـيَـضَ مِـنْ أُخْـتِ بـنـي إِبـاض[1]

حيث قال: (أبيض) وهو أفعل من البياض...»[2].

واستدلّ أصحاب هذا الرأي بالقِياس، فقالوا: إنما جوّزوا ذلك في السواد والبياض دون سائر الألوان؛ لأنهما أصل الألوان، ومنهما يتركّب سائرها من الحمرة والصفرة... فإذا كانا هما الأصلين للألوان كلها، جاز أن يثبت لهما ما لا يثبت لسائر الألوان؛ إذ كانا أصلين لها، ومُتقدمين عليها[3].

ثانيا: يرى البصريون أنه كما لا يجوز التعجّب من سائر الألوان؛ فكذلك لا يجوز التعجّب من السواد والبياض، وإنما قلنا ذلك لأنه لا يخلو امتناع ذلك، أن يكون لأن باب الفعل منهما أن يأتي على افْعَلَّ، نحو: احمرّ واصفرّ واخضرّ، وما أشبه ذلك، أو لأن هذه الأشياء مُستقرة في الشخص لا تكاد تزول، فجرت مجرى أعضائه، وأيّ العلتين قدّرنا وجدنا المساواة بين البياض والسواد، وبين سائر الألوان في علة الامتناع، فينبغي أن لا يجوز فيهما كسائر الألوان[4].

وقد ردّ البصريون استدلال الكوفيين بقول الشاعر:

. . . .   فـأنـت أبـيـضـهـم سـربـال طـبـاخ

من جِهتين: إحداهما: أنه شاذ فلا يؤخذ به. . .[5].

وثانيتهما: أن يكون قوله: (فأنت أبيضهم) أفعل الذي مُؤنثه فَعْلاء، كقولك: أبيض وبيضاء، ولم يقع الكلام فيه، وإنما وقع الكلام في أفعل الذي يراد به المُفاضلة، نحو: (هذا أحسنُ منه وجهاً)، (وهو أحسنُ القوم وجهاً)،

(1) هذا الرجز لرؤبة بن العجاج، وقد ورد في: **الإنصاف**، 1/ 149-150، وابن منظور، **لسان العرب**، مادة (ب ي ض)، والميداني، **مجمع الأمثال**، 1/ 81.

(2) ينظر: **الإنصاف**، 1/ 150.

(3) **الإنصاف**، 1/ 150-151.

(4) **استدلال البصريين في الإنصاف**، 1/ 151.

(5) **الإنصاف**، 1/ 152.

فكأنه قال مُبْيَضَّهم، فلما أضافه انتصب ما بعده عن تمام الاسم، وهذا هو الجواب عن قول الآخر:

أبـيـضُ مِـن أخـت بـنـي إبـاض

ومعناه: في درعها جسد مُبيض من أخت بني إباض، ويكون (مِن أخت) هاهنا في موضع رفع؛ لأنها صفة الأبيض، كأنه قال: أبيضُ كائنٌ من أخت، كقولهم: (أنت كريم من بني فلان)[1].

أما قول الكوفيين: «إنما جوّزنا التعجّب من السواد والبياض؛ لأنهما أصلان للألوان، ويجوز أن يثبت للأصل ما لا يثبت للفرع».

قلنا[2]: هذا لا يستقيم؛ وذلك لأن سائر الألوان إنما لم يجز أن يستعمل منها (ما أفعله، وأفعل به)؛ لأنها لازمت محلّها، فصارت كعضو من الأعضاء. فإذا كان هذا هو العلّة فنقول: هذا على أصلكم ألزم، وذلك لأنكم تقولون: إن هذه الألوان، ليست بأصل في الوجود، على ما تزعمون، بل هي مركّبة من البياض والسواد؛ فإذا لم يجز مما كان متركّباً منها، لملازمته المحلّ، فلأن لا يجوز مما كان أصلاً في الوجود، وهو ملازمة المحلّ كان ذلك من طريق الأَوْلى[3].

والذي أراه في باب التعجّب محمول على باب التفضيل في تطابق شروط الصياغة، وقد منع أن يصاغ أفعل للتفضيل من (الألوان والعيوب الظاهرة)، مع أنه جاء منهما الوصف الذي لا يدلّ على زيادة (على أفعل فعلاء)، فلو بُني منهما أفعل للتفضيل، لالتبس أحدهما بالآخر، فلو قلت: زيد الأسود، على أنه تفضيل، لم يعلم أنه بمعنى ذو سواد أو بمعنى الزائد في السواد... ونعرف أن أفعل الدالّ على الصفة مقدّم في الوضع على أفعل الدالّ

(1) **الإنصاف**، 1/ 153.

(2) القول لابن الأنباري.

(3) ينظر ردّ الرأي الكوفي في **الإنصاف**، 1/ 155.

على الزيادة، وما دام الأمر كذلك، جعل هذا الوزن خاصاً بالدلالة على أصل الوصف، ومنع أفعل الدالّ على التفضيل أن يجيء منه مَخافة الالتباس.

ولم يصغ فعلا التعجّب منه؛ لأن التعجُّب محمول على التفضيل لما بينهما من وشائج وصِلات.

ولي أن أقول أيضاً: إن منع الصوغ له سبب آخر، وهو أن الغالب على الألوان أن تأتي أفعالها على افْعَلَّ وافعالّ، كابيضّ واسودّ واحمرّ واصفرّ واخضرّ، واخضارّ واحمارّ، وحمل كلّ ما جاء من الثلاثي عليهما، وهذان لا يجوز الصوغ منهما كما تقدّم.

المسألة السادسة:

الخِلاف في شرط حذف المُتعجّب منه:

المُتعجّب منه في صيغتي التعجّب (ما أفْعَلَه)، و(أفْعِلْ به)، اُخْتُلِف في شرط حذفه على ما يلي:

أولا: يرى ابن مالك[1] أنه يجوز حذفه متى قام عليه دليل حاليٌّ أو مقالي، فيجوز الحذف في نحو: ما أحسن زيداً!! وأحْسِن بزيد، كما لو كان في مقام الثَّناء على زيد، ويجوز الحذف في قول الشاعر:

جزى الله عنا والجزاءُ بفضله ربيعةَ خيراً ما أعفَّ وأكرماَ[2]

أي ما أعفّ ربيعة وأكرمها.

---

(1) ينظر ابن مالك في **التصريح بمضمون التوضيح**، 2/ 90، و**الإنصاف**، 3/ 36، و**شرح الكافية**، 4/ 236، و**شرح الأشموني**، 2/ 23.

(2) قال علي بن أبي طالب كرم الله وجهه: من الطويل، والجزاء بفضله مُعترض بين الفاعل والمفعول.
والشاهد من: ما أعفّ وأكرما، فإنهما صيغتان للتعجّب، والمراد: ما أعف ربيعة وأكرمها؛ لأن المُتعجّب منه إذا علم جاز حذفه. ينظر هذا الشاهد في **التصريح بمضمون التوضيح**، 2/ 89، و**شرح الأشموني**، ومعه العيني، **شرح الشواهد**، 2/ 22.

فسبْقُ ذكر المُتعجّب منه قد بيَّنَه، وكذا مقام الثناء في شطر البيت الأول.

وفي قول الشاعر:

فذلك إنْ يَلْقَ المَنِيَّةَ يَلْقَها حَمِيداً وإنْ يَسْتَغْنِ يَوْماً فَأَجْدِر

أي فأجدر به.

فحذف المُتعجّب منه جاء بشرطه وهو وضوح معناه.

وقول الشاعر:

أعـزْز بـنـا وأكْـف إن دُعـيـنـا يـومـاً إلـى نـصـرة مـن يـلـيـنـا

أي: وأكفِ بنا.

وقوله تعالى: ﴿أَسْمِعْ بِهِمْ وَأَبْصِرْ يَوْمَ يَأْتُونَنَا﴾[1] أي وأبصرْ بهم.

فابن مالك لم يشترط في الحذف إلا هذا الشرط في المُتعجّب منه المنصوب، وكذلك المُتعجّب منه المجرور.

ثانيا: أما غير ابن مالك من النحويين[2]، فقد شرط للحذف أن يكون المُتعجّب منه ضميراً. ويبدو أن شرط كونه ضميراً، مراد فيهما أي في المُتعجّب منه المنصوب والمجرور.

ومعنى هذا أنه يجوز الحذف فيما لم يدلّ عليه دليل من نحو: أحْسِنْ بزيد!! ولا زيدٌ أحْسِنْ بزيد!!

لأن الإظهار في مقام الإضمار لنكتة تفوتُ بالحذف. وقياساً على هذا، لا يجوز الحذف في قولك: ما أحسن زيداً، لعدم الدليل، ولا زيد ما أحسن زيدا، للعلّة السابقة.

(1) سورة مريم، الآية: 38.

(2) ينظر: **الارتشاف**، 3/ 36، وشرح **الكافية**، 4/ 236، و**التصريح بمضمون التوضيح**، 2/ 90، وشرح **الأشموني**، 2/ 23.

ويجوز الحذف في كلّ ما سَبَق من الشواهد؛ لأن المحذُوف ضمير في المنصوب والمجرور.

فعلى مذهب ابن مالك، يجوز الحذف متى اتضح معناه، وليس عنده شرط غير هذا. فقولك: أَحْسِنْ بزيدٍ، متى قيل في معرض الثناء عليه يجوز حذفه، ومن باب أولى قولك: زيد أحسن بزيد، لتقدّم ذكره، والإظهار هذا شيء طارئ عليه؛ لأنه يمكن الحكم عليه بأنه ضمير راجع إلى المُثْنَى عليه.

ثالثا: يرى بعض النحويين[1] أنه يشترط في المُتعجّب منه المجرور أكثر من اتضاح المعنى أن يكون أفعل معطوفاً على آخر مثله مذكور معه مثل ذلك المحذوف، وهذا الشرط إنما ينطبق على الآية الكريمة: ﴿أَسْمِعْ بِهِمْ وَأَبْصِرْ يَوْمَ يَأْتُونَنَا﴾[2] وعلى البيت السابق: أعزِزْ بنا وأكْفِ.

أمّا قوله:

فــذلــك إن يــلْــقَ الــمــنــيّــة يَــلْــقــهــا

حــمــيــداً وإن يــســتــغــنِ يــومــاً فــأجــدر[3]

فلا يتحقّق فيه شرط أصحاب الرأي الثالث ومن أجل ذلك حكموا عليه بالشذوذ.

وعندي أن الرأي ما ذهب إليه ابن مالك، وهو أن الشرط كلّ الشرط وضوح معنى المُتعجّب منه، وانفهامه سواء أكان منصوباً أم مجروراً، وما وراء ذلك من شُروط، تزَيُّدٌ لا محلّ له ولا معنى لأنْ نحكم بالشذوذ على جمهرة من الشواهد اتضح فيها المعنى، ولم يتضح فيها هذا الشرط.

أما علّة جواز حذفه مع أنه فاعل -على رأي[*] من قال بذلك- فلأن

---

(1) ينظر هذا الرأي في **التصريح بمضمون التوضيح**، 2/ 89، دون نسبة.

(2) سورة مريم، الآية: 38.

(3) سبق في المسألة الحالية.

(*) سِيبَوَيْه هو القائل بأنه فاعل.. ينظر: **شرح الكافية**، 4/ 236.

لزومه للجر كساه صورة الفضلة، فجاز أن يُحذف من أجل هذه الصورة. وقد خالف هذا الفاعل بهذا اللزوم فاعل كفى من قولك: كفى بزيد؛ لعدم لزوم جرّه بالباء الزائدة في قوله:

....

كفى الشَّيْبُ والإسلامُ للمرْءِ ناهيا[1]

فلم يأخذ صورة الفضلة التي تجيز هذا الحذف -وإن كان في حكمها بالنسبة للتأنيث؛ إذ لا يقال: كفَتْ بهندٍ.

وحذف المُتعجّب منه الفاعل فيما سلف من شواهد رأي جمهور النحويين[2]، وهناك من يرى غير ذلك.

فالفارسي[3] ومعه آخرون يرون أن الفاعل لم يحذف وأنه استتر في الفعل عند حذف الباء.

ولكن هذا الرأي يُردّ عليه بوجهين[4]:

الوجه الأول: لو كان الفاعل لم يحذف للزم إبرازه في التثنية والجمع وكان يقال: أسمع بهم، وأبصرهم.

الوجه الثاني: أن هناك ضمائر لا يجوز استتارها، مثل (نا) من أكرم بنا.

وللفارسي أن يدّعي أمام هذين الدفعين، أن هذا تركيب جرى مجرى المثل، وأنه جاء على صيغة ما أحسن فلمّا لم يُجْمَع الضمير في (ما أحسن) لم يُجمع في أحسن به، ويُدفع الثاني بأن يخصّ الاستتار بغير هذا الضمير.

---

(1) شطر بيت لسحيم عبد بني الحسحاس تمامه:

عميرة ودع أن تجهزت غاديا   كفى الشيب والإسلام للمرء ناهيا

ورد في **التصريح بمضمون التوضيح**، 2/ 88.

(2) ينظر: **شرح الكافية**، 4/ 236، وقد نسبه الرَّضيّ لسِيبَوَيْه.

(3) ينظر: **التصريح بمضمون التوضيح**، 2/ 89، وشرح **الأشموني**، 2/ 23.

(4) ينظر الرد أيضاً في: **شرح الأشموني**، 2/ 23.

المسألة السابعة:

الخِلاف في حكم الفصل بين فعل التعجّب ومعموله:

اختلف النحويون في حكم الفصل بين فعل التعجّب ومعموله بالظرف والجار والمجرور على ما يلي:

أولا: يرى الأخفش في أحد قوليه والمبرّد وأكثر البصريين إلى عدم جواز الفصل بهما حتى ولو كانا متعلّقين بفعل التعجّب[1].

ثانيا: يرى الفرّاء والجرمي والزجاج والفارسي وغيرهم جواز الفصل بهما حتى ولو كانا متعلّقين بفعل التعجّب[2] نحو:

(ما أحسن -بالرجل- أن يصدق) (وما أقبح -به- أن يكذب).

ومثل قول الشاعر:

وقال نَبِيُّ المسلمين تقدّموا

وأحبب -إلينا- أن تكون المقدَّما[3]

وقول الآخر:

خليليَّ ما أَحْرى -بذي اللُّبِّ- أن يُرى

صبوراً ولكنْ لا سبيل إلى الصبْرِ[4]

---

(1) ينظر: **الارتشاف**، 3/ 38، وشرح **الأَشموني**، 2/ 27-28.

(2) ينظر: المرجعان السابقان، المواضع نفسها، و**التصريح بمضمون التوضيح**، 2/ 90.

(3) البيت من (الطويل) ولم أعثر له على نسبة إلى قائل معيّن، ونسبه أحد الباحثين إلى بعض الصحابة.

ينظر البيت في: **التصريح بمضمون التوضيح**، 2/ 89.

(4) البيت من (الطويل) لأوس بن حجر، وقوله: (خليليّ) منادى حذف منه حرف النداء منصوب بالياء المفتوح ما قبلها تحقيقاً المكسور ما بعدها تقديراً نيابة عن الفتحة؛ لأنه مثنى يعني يا صاحبيّ. والنون المحذوفة للإضافة عوض عن التنوين من الاسم المفرد، والأصل يا خليلين لي وحذف اللام للتخفيف وأدغم الياء في الياء، وياء المتكلّم مضاف إليه مبني على الفتح في محلّ جرّ. =

ومن النثر ما روي عن علي ﵁، أنه قال حين رأى عمار بن ياسر ﵁ مقتولاً: «أعزِزْ على أبا اليقظان أن أراك صريعاً مجدلاً» أي: مُلقىً على الجدالة بفتح الجيم وهي الأرض[1].

ومن الفصل بالظرف قول الشاعر:

أُقِيمُ بِدارِ الحَزْمِ ما دام حَزْمُها
وأحْرِ -إذا حالَتْ- بأن أتحوّلا[2]

وأرى أن هذا الحشد من الشواهد يقف في صف القائلين بجواز الفصل بين فعل التعجّب والمُتعجّب منه بالظرف والجار والمجرور.

كما استدلّوا على جواز الفصل أيضاً بأن الفصل جاء في حرف -مع (أنّ) والحرفُ أضعفُ من الفعل- فالأحرى أن يجوز مع الفعل وذلك نحو: «إنّ بك زيداً مأخوذ»[3]، أو أن الظروف «توسّعوا فيها فجرى فيها ما لم يجرِ في غيرها»[4].

ويؤيد مذهبهم أيضاً، أنّ بئس أضعف من فعل التعجّب، وقد فصل بينه

= والشاهد فيه -ما أحرى بذي اللب أن يرى صبوراً- حيث فصل بين فعل التعجّب (أحرى) وبين المُتعجّب منه وهو المصدر المؤول (أن يرى) بالجار والمجرور، صبوراً مفعول به ثانٍ، وخبر لا التي لنفي الجنس محذوف أي لا سبيل موجود. ينظر البيت في **شرح الأشموني** ومعه العيني، **شرح الشواهد**، 2/ 27.

(1) ينظر: **شرح التسهيل**، 3/ 41، **والتصريح بمضمون التوضيح**، 2/ 89.

(2) البيت من (الطويل)، وقائله هو الشاعر أوس بن حجر، ودار الحزم: الدار التي تعدّ الإقامة فيها حزماً، وأحرِ: أي أجدر، وحالت: أي تحوّلت.
والمعنى: أقيم بالمكان الذي يكون الإنسان فيه معزّزاً مكرّماً، والإقامة فيه دليل الحزم وحسن التصرّف، فإذا تغيّرت الحال فالأولى أن أتحوّل.
والشاهد فيه: وأحرِ -إذا حالت- بأن أتحوّلاً؛ حيث فصل بين فعل التعجّب وهو (أحرِ) وبين المُتعجّب منه وهو (بأن أتحوّلا) بالظرف وهو (إذا حالت).
ورد البيت في **شرح الأشموني**، 2/ 27.

(3) ينظر: **شرح الجمل**، 1/ 247.

(4) ينظر: **شرح التسهيل**، 3/ 41.

وبين معموله بالجار والمجرور في قول تعالى: ﴿بِئْسَ لِلظَّٰلِمِينَ بَدَلًا﴾[1]، فأن يقع مثل ذلك بين فعل التعجّب ومعموله أولى بالجواز»[2].

ومن استدلال المانعين قولهم:

إن فعل التعجّب غير متصرّف، ولزم طريقة واحدة، وصار حكمه كحكم الأسماء، وما لا يتصرّف في نفسه، لا يتصرّف في معموله بالتقديم والتأخير[3].

كما أن التعجّب «يجري مجرى الأمثال للزومه طريقة واحدة، والأمثال لا تُغَيّر»[4].

وهناك مَن لا يُجيز الفصل بالظرف أو الجار والمجرور، إذا تعلّقا بفعل التعجّب؛ لئلا يفصل بينهما بأجنبي وهو معمول المعمول، وعلى ذلك أكثر النحاة، فلا يصحّ أن تقول: (ما أحسن -في المسجد- معتكفاً)، ولا (ما أحسن -عندك- جالساً) ولا (أحسن -عندك في الدار- بجالس)؛ لأن الظرف والمجرور فيها متعلّقان بغير فعل التعجّب.

والذي أراه في الموازنة بين الرأيين الأولين في المسألة، أن النقل والعقل يؤيّد أصحاب الرأي الثاني القائلين بجواز الفصل بين فعل التعجّب ومعموله بالظرف والجار والمجرور. فمن النقل ما جاء نثراً من قول عمرو بن معد يكرب: «لله درّ بني سُلَيْم، ما أحْسَنَ في الهيجاء لقاءها، وأكرمَ في اللزبات عطاءها، وأثبَت في المكرمات بقاءها»[5].

ويقول أحد الباحثين[6]: وهذا الزمخشري الذي يذهب إلى المنع يقول:

---

(1) سورة الكهف، الآية: 50.

(2) **شرح التسهيل**، 3/ 41.

(3) ينظر: **المقتضب**، 4/ 178.

(4) **شرح المفصل**، 7/ 150.

(5) ينظر: **شرح التسهيل**، 3/ 40-41.

(6) ينظر قضايا الخلاف النحوي في: أبي حيّان، **ارتشاف الضرب**، دراسة تحليلية، رسالة دكتوراه، مخطوطة للباحث علي سعد محمد الشتيوي، جامعة القاهرة، كلية الدراسات العربية والإسلامية، فرع الفيوم، سنة: 1420هـ/ 1999م.

«أجاز الجرمي وغيره من أصحابنا الفصل، وينصرهم قول القائل: «ما أحسن بالرجل أن يصدق»[1].

وجاء نظماً ما تقدّم من شواهد.

أما من جهة العقل والقياس، فمن المعلوم عند النحويين أن الظرف والجار والمجرور يُغتفر الفصل بهما بين المضاف والمضاف إليه على أنهما كالشيء الواحد، ولذلك يُعَدّ الفصل بهما بين فعل التعجّب والمُتعجّب منه أَوْلى، وقد جاء الفصل بين بئس ومعمولها بالجارّ والمجرور في قوله تعالى: ﴿بِئْسَ لِلظَّالِمِينَ بَدَلًا﴾[2] والمعهود والمعروف أن بئس أضعف من فعل التعجّب لجموده، فكان الفصل في التعجّب أجدر.

المسألة الثامنة:

الخِلاف في الحكم بجواز الفصل بين فعل التعجّب ومعموله بغير الظرف والجار والمجرور:

اختلف النحويون في الحكم بجواز الفصل بغير الظرف والجارّ والمجرور على ما يلي:

أولا: يرى ابن مالك[3] وجمهور النحويين منع الفصل بغير الظرف والجارّ والمجرور، يقول ابن مالك: «لا خلاف في منع الفصل، تقول: (ما أحْسَنَ زيداً مقبلاً) (أكْرِمْ به رجلاً).

فإذا قلت: «ما أحسَنَ مُقْبِلا زيداً»، «أكْرِمْ رجلاً به» لم يجز...»[4].

ثانيا: يرى الجرمي[5] وهشام، جواز الفصل بالحال، نحو: «ما أحْسَنَ

---

(1) **المفصل**، ص277.
(2) سورة الكهف، الآية: 50.
(3) ينظر: **الارتشاف**، 3/ 37.
(4) المصدر السابق، الموضوع نفسه، و**التصريح بمضمون التوضيح**، 2/ 90.
(5) ينظر: **الارتشاف**، 3/ 38، وينظر: **التسهيل**، 131.

مقبلا زيداً»، «ما أَحْسَنَ مجرّدةً هنداً!!»

ونسب أبو حيان[1] للجرمي القول بجواز الفصل بالمصدر، نحو: ما أَحْسَنَ إحساناً زيداً!!

وقد منع الجمهور هاتين المسألتين. ويرى بعض[2] الباحثين أن وجه المنع في المسألة الفصل بالمصدر (لمنعهم أن يكون له مصدر)[3]، لأن هذه الصيغة تأتي لإنشاء التعجّب فأشبه (نِعْم) و(بِئْس) في كونهما لا مصدر لهما.

ونُسب لابن كيسان[4] أنه يُجيز الفصل بـ (لولا) نحو: ما أحسنَ لولا نجله زيداً!!

وردّه النحويون بقولهم: «لا حجّة له على جوازها»[5].

وقد وَرَدَ الفصل بالنداء في قول الإمام علي بن أبي طالب -كرم الله وجهه-: «أعزز -علَيَّ أبا اليقظان- أن أراك صريعاً مجدلاً».

وعلّق ابن مالك بأن قول علي بن أبي طالب... مصحّح لجواز الفصل بالنداء[6].

وقد وضع ذلك ابنه بدر الدِّين[7].

---

(1) ينظر: **الارتشاف**، 3/ 37.

(2) ينظر: **قضايا الخلاف في الارتشاف**، ص324.

(3) **التصريح بمضمون التوضيح**، 2/ 90.

(4) **الارتشاف**، 3/ 38.

(5) المصدر السابق، الموضوع نفسه، وينظر: **التسهيل**، ص131.

(6) ينظر: **شرح التسهيل**، 3/ 41.

(7) ينظر: **الارتشاف**، 3/ 37-38.

الخاتمة:

خلص البحث إلى النتائج الآتية:

تبيّن في المسألة الخِلافية في معنى (ما) من صيغة (ما أَفْعَلَه) أن رأي سِيبَوَيْه وجمهور البصريين والأخفش القائل: «إن (ما) نكرة تامة أي غير موصوفة بالجملة بعدها، وهي بمعنى شيء، وجاز الابتداء بها؛ لتضمينها معنى التعجّب هو الأرجح؛ لأن التنكير على هذا الرأي، يناسب معنى التعجّب، إذ التعجّب مجهول السبب، والتنكير إبهام وجهالة.

فالقول بأنها نكرة تامة يناسب معنى التعجّب...

وفي مسألة الخِلاف في (أفْعَل) في التعجّب، اسم هو أو فعل؟ تبيّن أن الرأي الراجح هو الرأي القائل بفعليته؛ لأن خصائص الفعلية في (أفعل) من صيغة (ما أفْعَله) واضحة، وذلك لأن نون الوقاية تلحقه إذا اتصلت به ياء المتكلّم، نحو: ما أفقرني إلى عفو الله!! وما أخوفني من عذابه.. ونون الوقاية إنما تلحق الفعل لا الاسم...

وأنه ينصب المعارف والنكرات، ولو كان اسماً لم ينصب إلا النكرات. أما القول باسميته، فقد تعقّبناه مع العلماء بالتفنيد بما يرجع إليه في ثنايا البحث.

وفي مسألة الخِلاف في نوع الفعل (أفْعِل) من صيغة (أفْعِلْ به)، تبيّن أن الراجح فيه أن لفظه لفظ الأمر، ومعناه معنى الماضي فهو أمر لفظاً، وماضٍ معنى، وأن الهمزة للصيرورة، والباء زائدة، وأن مدخولها هو الفاعل؛ لأن كلّ ما رُدَّ به على هذا الرأي، قد جاء في الاستعمال القليل أو النادر، أما غيره من الآراء، فقد رُدَّ عليه بما يرجع إليه في البحث.

كما تبيّن في مسألة الخِلاف في صياغة فعل التعجّب من الثلاثي المزيد فيه على وزن (أفْعَل)، قياس صيغة التعجّب من أفعل، والذي عليه سِيبَوَيْه ورود التعجّب منه نثراً وشعراً عن العرب فقد قالوا: ما أعطاه للدراهم، وما أولاه للمعروف!

وقال ذو الرمّة:

ما شنّتا خرقاء واهيتا الكُلى　　　سقى بهما ساق ولما تبلّلا

بأضيع من عينيك للدمع كلما　　　توهمتَ ربعاً أو تذكّرت منزلا

أما مسألة الخِلاف في التعجّب من السواد والبياض، فقد رأينا أن باب التعجّب محمول على باب التفضيل في تطابق شروط الصياغة، وقد منع أن يُصاغ أفعل للتفضيل من (الألوان والعيوب الظاهرة) من أنه جاء منهما الوصف الذي لا يدلّ على زيادة (على أفعل فعلاء)، فلو بُني منهما أفعل للتفضيل، لالتبس أحدهما بالآخر، فلو قلت: زيد الأسود على وزن أفعل الدالّ على الصفة مقدّم في الوضع على أفعل الدالّ على الزيادة وما دام الأمر كذلك، جعل هذا الوزن خاصاً بالدلالة على أصل الوصف، ومنع أفعل الدالّ على التفضيل أن يجيء منه مخافة الالتباس.

ولم يصغ فعلا التعجّب منه؛ لأن التعجّب محمول على التفضيل لما بينهما من وشائج وصِلات.

ولي أن أقول أيضاً: إن منع الصوغ له سبب آخر، وهو أن الغالب على الألوان، أن تأتي أفعالها على (افْعَلَّ وافعالّ، كابيضّ، وابياضّ، واسودّ، واسوادّ، واحمرّ، واحمارّ، واصفرّ، واصفارّ)، وحمل كلّ ما جاء من الثلاثي عليهما، وهذان لا يجوز الصوغ منهما.

وفي مسألة الخِلاف في شروط حذف المُتعجّب منه حيث رأى ابن مالك أنه يجوز حذفه متى قام عليه دليل حاليّ أو مقاليّ. أما غير ابن مالك من النحويين، فقد شرط للحذف أن يكون المُتعجّب منه ضميراً، ورأى آخرون، أنه يشترط في المُتعجّب منه المجرور أكثر من اتضاح المعنى -أن يكون أفعل معطوفاً على آخر مثله مذكور معه مثل ذلك المحذوف، وهذا الشرط إنما ينطبق على الآية الكريمة: ﴿أَسْمِعْ بِهِمْ وَأَبْصِرْ﴾[1]، وعلى البيت: أعززْ بنا وأكفِ... إلخ.

---

(1) سورة مريم، الآية: 38.

أما قوله:

فـذلـك إن يـلـقَ الـمـنـيّـة يَـلْـقـهـا   حميداً وإن يستغنِ يوماً فأجدر

فلا يتحقّق فيه شرط أصحاب الرأي الثالث؛ ومن أجل هذا حكموا عليه بالشذوذ.

وعندي أن الرأي ما ذهب إليه ابن مالك، وهو أن الشرط كلّ الشرط وضوح معنى المُتعجّب منه وفهمُه، سواء كان منصوباً أو مجروراً.

كما تبيّن من خلال دراسة مسألة الخِلاف بين النحويين في حكم الفصل بين فعل التعجّب بالظرف والجار والمجرور، أن النقل والعقل يؤيّدان أصحاب الرأي القائل بجواز الفصل بالظرف والجارّ والمجرور.

أما في الفصل بغير الظرف، فقد منع ذلك ابن مالك وجمهور النحويين، ونسب أبو حيّان للجرمي جواز الفصل بالمصدر، نحو: «ما أحْسَنَ إحساناً زيداً»، كما أجاز الجرمي وهشام الفصل بالحال، نحو: «ما أحْسَنَ مقبلاً زيداً». وقد منع الجمهور هاتين المسألتين، ونُسب لابن كيسان أنه يجوز الفصل بلولا، نحو: «ما أحْسَنَ لولا نجله زيداً!!» وردّه النحويون بقولهم: «لا حجّة له على جوازها».

كما وَرَدَ الفصل بالنداء في قول علي بن أبي طالب -كرّم الله وجهه-: «أعزِزْ عليّ -أبا اليقظان- أن أراك صريعاً مُجَدَّلاً».

وعلّق على ذلك ابن مالك بقوله: وهذا مصحّح لجواز الفصل بالنداء.



أ.د. المختار أحمد ديرة
كلية الدعوة الإسلامية ـ طرابلس ـ ليبيا

البحث في أصل اللُّغات، ووضعها لألفاظها، من قبيل البحث في الغيبيات، ويكاد يكون العمل فيه عملاً قليل الجدوى، ضعيف النتائج، وهو ضرب من التخيّل والافتراض؛ وذلك لأن نشأة اللُّغات الأولى مغيّبة عنا، وتفصلنا عنها حلقات منقطعة، مفقودة، بما يتعذّر وصلها؛ لذلك نشأ خلاف بين فريقين يبحثان في نشأة اللُّغة، ولم يصلا إلى ما يُرضي الطرفين.

وعلى كلّ حال، حاولت في هذه الدراسة أن أُلقي الضوء على نشأة اللُّغة، ورجعت إلى بعض من أمهات الكتب التي تعرضت لهذا الموضوع، وهنا أسجّل ما وسعني تسجيله حيث وجدت:

اللُّغة: اسم مأخوذ من اللغو؛ أي: الكلام، وقد حُذفت الواو لغير علّة، وعوّضت عنها تاء، وتُجمع على لُغات ولُغون، وقيل منها: (لغي، يلغى) إذا هذى، أي: تكلّم باللغو، وخلط في الكلام، والماضي مثل سعى، ورضي ومنه قوله تعالى: ﴿لَا تَسْمَعُوا لِهَٰذَا الْقُرْآنِ وَالْغَوْا فِيهِ﴾[1]، حكاية عن قول الذين كفروا؛ أي: لا تنتبهوا لهذا الكلام، وتحدّثوا فيه بما لا يليق به من لغو

(1) سورة فصلت، من الآية: 26.

الكلام وباطله، وفي شرح مسلم أن ماضيه (كرضي) أخذ من رواية ابن مسعود «إذا قلت صَهْ، عند الخطبة فقد لغِيت» بكسر الغين[1].

وقرئ أيضا (والْغُوا فيه) بضم الغين[2].

وفي رواية أُخرى للحديث «من قال في الجمعة صَهْ فقد لغا» أي: تكلّم.

والحاصل أن في الفعل «لغا» ثلاث لُغات: لغا من باب دعا، ولغى من باب سعى، ولغِي من باب رضي. وكلٌّ منها فصيح[3] ومن هذه المادة «اللغو» قال الله تعالى: ﴿وَإِذَا مَرُّواْ بِٱللَّغْوِ مَرُّواْ كِرَامًا﴾[4] هنا الباطل.

وقوله ﷻ: ﴿لَّا تَسْمَعُ فِيهَا لَٰغِيَةً﴾[5]، أي: فاحشة، وهو على النسب، أي: كلمة ذات لغو.

وقوله ﷻ: ﴿لَّا يُؤَاخِذُكُمُ ٱللَّهُ بِٱللَّغْوِ فِيٓ أَيْمَٰنِكُمْ﴾[6]، اللغو في الأيمان ما لا يعقد عليه القلب. مثل قولك: لا والله، وبلى والله. قال الفرّاء: «كأن قول عائشة: إن اللغو ما يجري في الكلام على غير عقد. قال الشافعي: اللغو في لسان العرب، الكلام غير المعقود عليه. وقال الأصمعي: لغا يلغو، إذا حلف بيمين بلا اعتقاد، وقيل معنى اللغو: الإثم، والمعنى: لا يؤاخذكم الله بالإثم في الحلف إذا كفّرتم»[7].

وأما تصريفها، ومعرفة حروفها، فإنها «فُعلة» من لغوت؛ أي: تكلمت، وأصلها لغوة ككرة، وقُلة، وثبة، كلها لاماتها واوات، لقولهم: كورت بالكرة، وقلوت بالقلة؛ ولأن ثبة كأنها من مقلوب ثاب يثوب[8].

(1) **مسند الإمام أحمد**، 2/ 244.

(2) **البحر المحيط**، 7/ 494، وهي قراءة شاذة.

(3) القنوجي، **البلغة في أصول اللُّغة**، دار البشائر الإسلامية، ص70.

(4) سورة الفرقان، من الآية: 72.

(5) سورة الغاشية، الآية: 11.

(6) سورة البقرة، الآية: 225.

(7) **لسان العرب**، مادة: ل غ و.

(8) ابن جنّي، **الخصائص**، 1/ 33.

ما تقدّم هو تعريف كلمة «لُغة» في اللُّغة. وأما في الاصطلاح، فقد اختلف اللُّغويون في تعريفها، فهذا ابن جنّي يقول: «إنها أصوات يعبّر بها كلّ قوم عن أغراضهم»[1].

كما عرّفها ابن الحاجب: «بأنها كلّ لفظ وُضع لمعنى». والتعريف الذي قد يجمع بينهما هو أن اللُّغة أصوات، وألفاظ مرتّبة على نسق معيّن، تترجم الأفكار التي تجول في النفس إلى عبارات وجمل، تواضع عليها أهلها.

وضع اللُّغة:

هذا موضوع اختلف فيه العلماء، فمنهم من يقول بأن اللُّغة توقيف ووحي، ومنهم من يرى أنها اصطلاح وتواطؤ، وهاك بعض التفصيل:

1 - إن الواضع هو الله سبحانه وتعالى، وإلى هذا ذهب الأشعري وأتباعه وابن فورك، قال ابن فارس: دليل ذلك قول تعالى: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾[2].

قال ابن عباس رضي الله عنهما: «وهي هذي الأسماء التي يتعارفها الناس من دابة وأرض، وسهل، وجبل، وجمل، وحمار، وأشباه ذلك من الأمم وغيرها».

وقال مجاهد: «علّمه اسم كلّ شيء، حتى القصعة والقصيعة»[3].

وعن سعيد بن جبير: «حتى البعير والبقرة والشاة واسم الإنسان، واسم الدابة واسم كلّ شيء». وعن قتادة: «علّم آدم من أسماء خلقه ما لم يعلّم الملائكة، فسمّى كلّ شيء باسمه، وألجأ كلّ شيء إلى جنسه»[4].

وسئل عطاء عن قوله تعالى: ﴿يَٰٓـَٔادَمُ أَنۢبِئْهُم بِأَسْمَآئِهِمْ﴾[5] فقال: هذه ناقة،

---

(1) المصدر السابق، 1/ 33.
(2) سورة البقرة، من الآية: 31.
(3) **تفسير ابن كثير**، 1/ 95.
(4) **الدر المنثور**، 1/ 49.
(5) سورة البقرة، من الآية: 33.

جمل، بقرة، نعجة، شاة، فرس، وهو من خلق ربي. فكلّ شيء سمّى آدم فهو اسمه إلى يوم القيامة، وجعل كلّ شيء يدعوه باسمه وهو يمرّ عليه، وبين يديه، فعلمت الملائكة أنه أكرم على الله وأعلم منهم.

قال ابن دريد: «علّمه أسماء ذريته أجمعين»، قال الربيع بن أنس: «علّمه أسماء الملائكة» وقيل: علّمه أسماء الله الحسنى فقط[1].

والذي تطمئن إليه النفس في هذا الموضوع، ما ذهب إليه ابن عباس؛ من أن الأسماء كلها معلّمة من عند الله بالنص، فإن قال قائل: لو كانت اللُّغة كما ذهب إليه ابن عباس لقال: «ثم عرضهنّ أو عرضها»، ولكن لما قال: «عرضهم» علم ذلك أنه لأعيان الملائكة أو بني آدم؛ لأن موضوع الكناية في كلام العرب أن يُقال لما يعقل: «عرضهم»، ولما لا يعقل عرضها أو عرضهنّ، قيل له: إنما ذلك -والله أعلم- لأنه جمع ما يعقل وما لا يعقل، فغلب ما يعقل، وهي سُنّة من سُنن العرب، ذلك كقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَآبَّةٍ مِّن مَّآءٍۖ فَمِنْهُم مَّن يَمْشِي عَلَىٰ بَطْنِهِۦ وَمِنْهُم مَّن يَمْشِي عَلَىٰ رِجْلَيْنِ وَمِنْهُم مَّن يَمْشِي عَلَىٰٓ أَرْبَعٍۚ﴾[2]، فقال، «منهم» تغليباً لمن يمشي على الرجلين؛ وهو بنو آدم. ولو كانت اللُّغة مواضعة واصطلاحاً، لم يكن أولئك في الاحتجاج بهم بأولى منا في الاحتجاج بنا، لو اصطلحنا على لُغة اليوم. وما علمنا عن الصحابة وهم البلغاء الفصحاء أنهم اصطلحوا على اختراع لُغة واحدة، أو إحداث لفظة لم تتقدّمهم، وفي كلّ ذلك دليل على أن أصل اللُّغة، وحي وتوقيف، لا مواضعة واصطلاح. وأن الله سبحانه ذمّ قوماً على تسميتهم بعض الأشياء من دون توقيف بقوله: ﴿إِنْ هِيَ إِلَّآ أَسْمَآءٌ سَمَّيْتُمُوهَآ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَٰنٍۚ﴾[3]، ولو لم تكن اللُّغة توقيفية، لما صحّ هذا الذمّ. ومنه أيضاً قوله: ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦ خَلْقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَٰنِكُمْۚ﴾[4]، والمراد هنا

---

(1) ينظر: القنوجي، **البلغة في أصول اللُّغة**، ص75-76.

(2) سورة النور، من الآية: 45.

(3) سورة النجم، من الآية: 23.

(4) سورة الروم، من الآية: 22.

اختلاف اللُّغات، لا اختلاف تأليفات الألسن، لعدم اختلافها، فالمراد هنا أيضا اختلاف اللُّغات دون الألسن اللحمية.

قال ابن جني: «إنني إذا تأمّلت حال هذه اللُّغة الشريفة، الكريمة اللطيفة، وجدتُ فيها من الحكمة والدقة، والإرهاف، والرقة، ما يملك عليّ جانب الفكر، حتى يكاد يطمح به أمام غلوة السحر، فمن ذلك ما نبّه عليه أصحابنا -رحمهم الله- ومنه ما حذوته على أمثلتهم فعرفت بتتابعه وانقياده، وبعد مراميه وآماده، صحّة ما وفَّقوا لتقديمه منه، ولطفَ ما أُسعدوا به، وفُرق لهم عنه، وانضاف إلى ذلك وارد الأخبار المأثورة بأنها من عند اللّه جلّ وعزّ، فقوي في نفسي اعتقاد كونها توقيفاً من الله سبحانه، وأنها وحي»[1].

وقيل إن الله سبحانه وتعالى، علّم آدم أسماء جميع المخلوقات بجميع اللُّغات: العربية والفارسية والسريانية والعبرية والرومية وغير ذلك من سائر اللُّغات، فكان آدم وولده يتكلّمون بها، ثم إن ولده تفرّقوا في الدنيا، وعلق كلٌّ منهم بلُغة من تلك اللُّغات، فغلبت عليه، واضمحلّ منه ما سواها لبعد عهدهم بها، وإذا كان الخبر الصحيح قد وَرَدَ بهذا، وجب تلقيه باعتقاده والانطواء على القول به[2].

وهنا يمكن القول إنه إذا ثبت التوقيف في الأسماء، ثبت أيضاً في الحروف والأفعال، إذ لا قائل بالفرق.

2 - فريق يرى أن الواضع للُّغة هو البشر، وإليه ذهب أبو هاشم الجبائي من رؤوس المعتزلة، ومن تابعه منهم، وعلى ذلك أيضاً اختلفت أقلام ذوي اللُّغات، كما اختلفت ألسن الأصوات المرتّبة على مذاهبهم في المواصفات، والدليل على ذلك قوله سجانه: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوۡمِهِۦ﴾[3]، أي: بلغتهم، وهذا يقتضي تقدم اللُّغة على بعثة الرسل[4].

(1) **الخصائص**، 1/ 47.
(2) المصدر السابق، 1/ 41.
(3) سورة إبراهيم، من الآية: 4.
(4) **البلغة في أصول اللُّغة**، ص78.

ويرى بعض هؤلاء أن أصل اللُّغات كلها إنما هو من الأصوات المسموعات كدوي الريح، وحنين الرعد، وخرير الماء، وشحيج الحمار، ونعيق الغراب، وصهيل الفرس، ونزيب الظبي، ونحو ذلك، ثم تولّدت اللُّغات من بعد ذلك، وهذا عندي مذهب متقبّل ووجه صالح[1].

3 - إن ابتداء اللُّغة وقع بالتعليم من الله سبحانه والباقي بالاصطلاح[2].

4 - إن ابتداء اللُّغة وقع بالاصطلاح والتتمة من الله سبحانه، قال بذلك الأسفراييني[3].

5 - إن نفس الألفاظ دلّت على معانيها بذاتها وهو مذهب عباد بن سليمان الصيمري، واحتجّ بأنه لولا الدلالة الذاتية لكان وضع لفظ من بين الألفاظ بإزاء معنى من بين المعاني ترجيحاً بلا مرجّح وهو مُحال[4].

6 - إنه يجوز كلّ واحد من هذه الأقوال من غير جزم بأحدها، وبه قال الجمهور كما حكاه الرازي في المحصول «واحتجّوا بأن هذه الأدلّة التي استدلّ بها القائلون لا يفيد شيء منها القطع، بل لم ينهض شيء منها لمطلق الأدلّة، فوجب عند ذلك الوقف لأن ما عداه هو من التقوّل على الله بما لم يقل وإنه باطل»[5].

قال السيوطي: «دليل إمكان التوقّف احتمال خلق الله تعالى الألفاظ ووضعها إزاء المعاني، ودليل إمكان الاصطلاح أن يتولّى واحد أو جمع وضع الألفاظ لمعانٍ ثم يُفهموها لغيرهم بالإشارة كحال الوالدات مع أطفالهن»[6].

---

(1) **الخصائص**، 1/ 46.

(2) د. رمضان عبد التواب، **المدخل إلى علم اللُّغة**، ص113-116، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1980م.

(3) المصدر السابق، ص115.

(4) المصدر السابق، ص115.

(5) السيوطي، **المزهر**، 1/ 17.

(6) القنوجي، **البلغة في أصول اللُّغة**، ص80-81.

وقال الغزالي: «قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾[1] ظاهر في كونه توقيفاً، وليس بقاطع ويحتمل كونها مصطلحاً عليها من خلق الله قبل آدم. ولذلك قيل: ذكرها في الأصول فضول، وقيل: فائدتها النظر في جواز قلب اللُّغة، فحكى بعض القائلين بالتوقيف منع القلب مطلقاً، فلا يجوز تسمية الثوب فرساً، ولا الفرس ثوباً، وعن القائلين بالاصطلاح تجويزه»[2].

إن التوقيف وقع في الابتداء على لُغة واحدة وما سواها بعد الطوفان في أولاد نوح عليه السلام، حين تفرّقوا في أقطار الأرض، وقد رُوي عن ابن عباس: «أن أول من تكلّم بالعربية المحضة إسماعيل»، وأراد بها عربية قريش التي نزل بها القُرآن الكريم، وأما عربية قحطان وحمير، فكانت قبل إسماعيل عليه السلام.

قال أهل التحقيق: لا بدّ من التوقيف في أصل اللُّغة الواحدة لاستحالة وقوع الاصطلاح على أول اللُّغات من غير معرفة من المصطلحين بعين ما اصطلحوا عليه. وإذا حصل التوقيف على لُغة واحدة جاز أن يكون ما بعدها من اللُّغات اصطلاحاً، وأن يكون توقيفاً، ولا يقطع لإحداها بدلالة.

فاللُّغة العربية هي أول اللُّغات، وكلّ لُغة سواها حدثت بعدها إما توقيفاً أو اصطلاحاً. واستدلّوا بأن القُرآن الكريم كلام الله وهو عربي، وهو دليل على أن لُغة العرب أسبق اللُّغات وجوداً.

وهناك من يرى أن لُغة العرب نوعان:

1 - عربية حمير، وهي التي تكلّموا بها من عهد هود ومن قبله، وبقي بعضها إلى وقتنا.

2 - العربية المحضة التي نزل بها القُرآن الكريم، وأول من أطلق لسانه بها إسماعيل، وعلى الرغم من أن صحف إبراهيم وتوراة موسى، وإنجيل عيسى نزلت قبل القُرآن الكريم، إلا أنها كانت كلام الله الذي بعث به

(1) سورة البقرة، من الآية: 31.

(2) القنوجي، **البلغة في أصول اللُّغة**، ص86-87.

أنبياءه، فهذا سيد المرسلين نطق بها ونزل القُرآن الكريم بلسانه، وسينطق أهل الجنة بهذه اللُّغة الشريفة، كما وَرَدَ بذلك الخبر المأثور. رُوي عن ابن عباس: «أن آدم كان لغته في الجنة العربية، فلما عصى ربه سلبه الله العربية، فتكلّم بالسريانية، فلما تاب الله عليه، ردّ عليه العربية»[1].

قال يونس بن حبيب: «أول من تكلّم بالعربية إسماعيل بن إبراهيم»[2].

وقال ابن سلام: «أول من تكلّم العربية ونسي لسان أبيه إسماعيل»[3].

وعن جابر قال: تلا رسول الله ﷺ ﴿قُرْءَانًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِى عِوَجٍ﴾[4]، ثم قال: «أُلهم إسماعيل هذا اللسان العربي إلهاماً»[5].

وعن أبي عمرو بن العلاء قال: «العرب كلّها ولد إسماعيل إلا حِمْير وبقايا جرهم»[6].

وعن النبي ﷺ: «أول من فتق لسانه بالعربية الجَنِّيّة، إسماعيل وهو ابن أربع عشرة سنة»[7].

وعن عمر بن الخطاب أنه قال: «يا رسول الله، ما لك أفصحنا ولم تخرج من بين أظهرنا؟ قال: كانت لُغة إسماعيل قد دَرَستْ فجاء بها إليّ جبريل عليه السلام فحفّظنيها فحفظتها»[8].

---

(1) أخرجه ابن عساكر في **تاريخه**، 7/ 407.
(2) ابن سلام، **طبقات فحول الشُّعراء**، 1/ 9.
(3) ابن سلام، **طبقات فحول الشُّعراء**، 1/ 9.
(4) سورة الزمر، من الآية: 28.
(5) **المستدرك**، 2/ 439.
(6) ابن سلام، **طبقات فحول الشُّعراء**، 1/ 9.
(7) رواه الشيرازي في **الألقاب**.
(8) **كنز العمال**، 11/ 490.

وعن أبي رافع قال: «قال رسول الله ﷺ عُلّمْتُ الأسماء كلها علم آدم الأسماء كلها»[1].

وللسائل أن يسأل: هل وضعت اللُّغة كلّها في وقت واحد؟

وللإجابة عن هذا السؤال أقول: تجمع المراجع أن اللُّغة وقعت متلاحقة متتابعة سواء لمن قال بالتوقيف أو الاصطلاح، وقد يكون السؤال عن أيّ الأجناس الثلاثة: الاسم، أو الفعل، أو الحرف، وضع أولاً؟ والجواب عند أبي علي الفارسي «لا يُدرى ذلك، ويحتمل في كلٍّ من الثلاثة أنه وُضع قبل.

وإن سأل سائل عن طريق لمعرفة اللُّغة العربية؟ قلت: هي إما النقل المحض، كأكثر اللُّغات، أو استنباط العقل من النقل، وأما العقل الصرف فلا مجال له في ذلك، ذكره الرازي في المحصول 80».

قال الصاحبي: «كلام العرب لا يحيط به إلا نبي»[2]. وأما قول الخليل في أواخر الكتاب المنسوب إليه وهو العين «هذا آخر كلام العرب» فمؤول أو **مفترى** عليه، أو ربما يريد أن آخر ما وقع تحت يديه ودوّنه.

وقال: «إن لُغة العرب لم تنته إلينا بكلّيتها، وإن الذي جاءنا عن العرب قليل من كثير، وإن كثيراً من الكلام ذهب بذهاب أهله، ولو جاءنا جميع ما قالوه لجاءنا شعر كثير وكلام كثير»[3].

فالنقل سِمَة من سِمَات اللُّغة العربية، وعرّفه ابن الأنباري في لمع الأدلّة بقوله: النقل هو الكلام العربي الفصيح الخارج عن حدّ القلة إلى حدّ الكثرة، وقسمه إلى قسمين: تواتر وآحاد.

فأنا التواتر فلُغة القُرآن الكريم وما تواتر من السُّنّة وكلام العرب[4].

---

(1) **شذرات الذهب**، 4/ 182.
(2) **أحمد بن فارس**، ص47.
(3) **الصاحبي**، ص67.
(4) **لمع الأدلّة**، ص83.

إن لسان العرب أفضل اللُّغات وأشرفها وأجود الألسنة وأكملها بوجوه وخصائص توجد فيه ولا توجد في غيره، فتشترك اللُّغات جميعاً في صفات منها:

1 - أشكال الحروف وكتابتها ومخارج أصواتها.

2 - في النحو والصرف.

3 - في البلاغة والبيان.

4 - في أساليب أهلها الفكرية والنفسية.

5 - في مقدرة اللُّغة على هضم الثقافة عند الآخرين واستيعابها.

6 - في الأخذ من اللُّغات الأُخرى وإعطائها.

7 - في القياس.

8 - في التعريب.

9 - في الاشتقاق.

10 -في المفردات البدوية.

وتنفرد كلّ لُغة بسِمَات وخصائص تميّزها عن غيرها، وهنا أقول: إن العربية تمتاز بخصائص مميّزة منها:

1 - **الإعراب**: وهو من أهم خصائص اللُّغة العربية والتي لا تكاد تشاركها فيه أي لُغة أُخرى عدا الألمانية، قال ابن فارس: «فإن الإعراب فيه تميّز المعاني، ويوقف على أغراض المتكلّمين». وظهرت خصيصة الإعراب واضحة جلّية في القُرآن الكريم، فمثلاً في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَٰٓؤُاْ﴾[1][2]، فالمعنى يقتضي رفع العلماء على أنه فاعل ونصب اسم الجلالة على التعظيم «مفعول به»؛ لأن المراد هو حصر الخوف من الله في العلماء، لا حصر الخوف من العلماء في الله.

(1) سورة فاطر، من الآية: 28.

(2) **الصاحبي في فقه اللُّغة.**

والهدف الرئيس من اهتمام العرب باللُّغة العربية وإعرابها، كان مردّه إلى أنها لُغة القُرآن الكريم، وقد أكد الباحثون «أن كلّ الدراسات اللُّغوية العربية قد بدأت أو نشأت لخدمة العقيدة والدِّين، ثم بعد ذلك اتجهت لخدمة اللُّغة لذات اللُّغة»[1].

2 - **الكتابة العربية**: من الخصائص أيضاً أن ما يُكتب يُقرأ إلا أن هناك بعض الحروف التي تُكتب ولا تُقرأ، ومنها على سبيل المثال: الألف بعد واو الجماعة، وأل الشمسية، وواو عمرو، كما أن هناك حروفاً تحذف وبلفظ بها في الكتابة مثل هذا، وهؤلاء (هذا، هاؤلاء)، وقد تشاركها بعض اللُّغات في ذلك، ولكن باختلاف الأهداف.

3 - **الاشتقاق**: وهو مظهر من مظاهرها الدالّ على الحيوية والقدرة على التطوّر والتجديد، وقسم عند العلماء إلى مطّرد ونادر، فالمطّرد هو الأخذ من أسماء المعاني التي يُراد بها الأحداث، وكذلك الأفعال. أما النادر فهو الذي يؤخذ من الأسماء الدالّة على الأعيان "الناس"، ويكثر المطّرد في الأفعال والصفات وأسماء الزمان والمكان واسم الآلة (والصفة المشبهة، والمصدر، وأفعل التفضيل، واسم الفاعل، واسم المفعول).

وللاشتقاق ثلاثة أنواع:

1 - **الاشتقاق الكبير**: وهو ما تجمّعت فيه الحروف الثلاثة دون ترتيب مع الاتفاق العام في المعنى مثل (ج ب ر) تدلّ على الشدة في جميع تقليباتها الستة:

جبر: أخذ بالقوة، ومنه الجبروت.

جرب: منه رجل مجرّب، مارس الأمور فاشتدّت شكيمته ومنه الجراب.

بجر: القوي، ومنه الأبجر.

(1) الناعوري، **خصائص اللُّغة العربية**، ص16.

برج: منه البرج لمناعته وقوته.

رجب: رجبت الرجل إذا قويته وعظمته.

ربج: فالرباجي الذي يفتخر بأكثر من فعله، ويعظم ويقوي أموره[1].

2 - **الاشتقاق الصغير أو الاشتقاق العام**: وهو ما اتفق فيه ترتيب الحروف وعددها مع إمكانية زيادة بعض الحروف الأُخرى (ضرب، ضارب، مضروب، تضارب، ضرّاب).

3 - **الاشتقاق الأكبر**: وهو ما ارتبطت فيه بعض مجموعات ثلاثية من الأصوات ببعض المعاني «يقابل الجِناس الناقص في البلاغة، ارتباطاً غير مقيّد بنفس الأصوات، بل بنوعها العام، وترتيبها فحَسْب مثل: هدر الحمام وهدل، أمشاج وأوشاج، ضربة لازم وضربة لازب، فوم وثوم. ويرى ابن فارس أن الاشتقاق الأكبر هو إيجاد كلمة واحدة من كلمتين أو أكثر، فيقولون مثلاً: حوقل من (لا حول ولا قوة إلا بالله)، وبسمل من (بسم الله الرحمن الرحيم). وربما يُطلق على هذا ما يسمى بالنحت، وهذا التعريف أكثر دقة، وهو إخراج كلمة جديدة لم تكن موجودة».

ونلاحظ أن الاشتقاق في العربية يهدينا إلى كثير من مفاهيم العرب ونظرتهم إلى الوجود وعاداتهم القديمة، فمثلاً العقل عندهم هو الذي يعقل صاحبه عن الشرب، والمسكن هو مكان السكينة، والشريف مشتق من الشرف، وهو الارتفاع فهو مرتفع على الناس بأخلاقه ومكارمه. وما يلاحظ على الاشتقاق في العربية أنه من نفس الكلمة، بتغيير قليل. ولكن في اللُّغات الأُخرى كالإنجليزية مثلاً فما يقابل الاشتقاق هو عندهم الإلصاق بمعنى أن الكلمة تلحق بها حروف في آخرها، فمثلا كلمة write تعني كتب، واسم الفاعل writer فنلاحظ إلصاق er في آخرها.

(1) مجد محمد الباكير البرازي، **فقه اللُّغة العربية**، ص33-34، دار لاوي الأردني.

4 - **القياس**: وهو حمل غير المنقول على المنقول في حكم لعلة جامعة، أو هو استنباط مجهول من معلوم، أو تقدير الفرع بحكم الأصل، أو إلحاق الفرع بالأصل بجامع، ومعناه التقدير، ومنه المقياس أي المقدار[1].

ظهر القياس بين مدرستي البصرة والكوفة؛ حيث اقتصر البصريون على جواز القياس على الكثير المسموع، في حين أسّس الكوفيون القياس على كلّ ما رُوي عن العرب مهما قلّت شواهده، ممّا دعا أبا علي الفارسي وتلميذه ابن جنّي إلى القول: «ما قيس على كلام العرب فهو من كلام العرب»[2]. والقياس عملية مستمرة تعيش مع الإنسان منذ طفولته حتى وفاته، فكثير من الأشياء لا نعرفها، فنقيسها على ما نعرفه، غير أنه في بعض الأحيان تكون قياساتها خاطئة، وينتشر هذا حتى يصبح شاذّاً.

5 - **التعريب**: ومعناه نقل الأسماء غير العربية إلى الاستعمال العربي لما فيه من فوائد تُغني اللُّغة العربية بذخيرة من الكلمات، كما أن التعريب يُمدّنا بكثير من المصطلحات. وقد عرّفه أبو حيان في شرح التسهيل بقوله: «العجمي عندنا كلّ ما نقل إلى اللسان العربي من لسان غيره سواء كان من لُغة فارس أو الروم أو الهند أو البربر، أو الإفرنج أو غير ذلك»[3].

وقد وضع علماء العربية علامات يُعرف بها الدخيل من الأصيل، أوجزها فيما يلي:

الأولى: أن ينقل ذلك أحد أئمة اللُّغة.

الثانية: خروجه عن أوزان الأسماء العربية «إبريسم»، فإن مثل هذا الوزن مفقود في العربية.

الثالثة: أن يكون أوله نون ثم راء، نحو: نرجس، فإن ذلك لا يكون في كلمة عربية.

---

(1) ينظر: الأنباري، **لمع الأدلّة**، ص93.
(2) السيوطي، **الاقتراح**، ص108.
(3) السيوطي، **الاقتراح**، ص45.

الرابعة: أن يكون آخره زاي بعد دال، نحو: مهندز، وذلك لم يرد في كلمة عربية.

الخامسة: أن يجتمع فيه الصاد والجيم «صولجان» جص.

السادسة: أن يجتمع في الاسم القاف والجيم: جوسق، جلّق (دمشق).

السابعة: أن يكون خماسياً أو رباعياً عارياً من أحرف الذلاقة وهي: الباء والراء والفاء واللام والميم والنون(1).

6 - **المفردات البدوية**: الغالب على نشأة اللُّغة طابع البادية، فحفلت بالمسميات البدوية المادية التي وقعت تحت حس البدوي، غير أن هذه اللُّغة بما فيها من خصائص المرونة، والاشتقاق، والتأثّر باللُّغات مجتمعة، قد استوعبت الحضارة الإسلامية فيما بعد، واستوعبت مفاهيم المسلمين غير العرب. ومن هنا نلاحظ أن بعض الألفاظ تحمل معنيين: لغوياً واصطلاحياً، مادياً ومعنوياً، والأمثلة كثيرة على ذلك.

7 - **الترادف**: هو إطلاق عدة كلمات على مدلول واحد، وقد امتازت العربية عن غيرها بكثرة المترادفات، فاجتمع فيها ما لم يجتمع في لُغة سامية مثلها. فعلى سبيل المثال، جمع للثعبان نحو مئتي اسم، وكتب الفيروزآبادي كتاباً في أسماء العسل، فذكر أن له أكثر من ثمانين اسماً.

8 - **الاشتراك اللفظي**: وذلك بأن يكون للكلمة الواحدة عدة معانٍ تُطلق على كلٍّ منها على طريق الحقيقة لا المجاز، وهذا يقابل الترادف مثلاً: الخال = أخو الأم، والشامة في الوجه، السحاب، البعير الضخم، الأكمة الصغيرة.

9 - **التضاد**: هو أن يُطلق اللفظ على المعنى وضده، فمثلاً: «الجَوْن» هو الأبيض والأسود، والجلل: في الجليل والهيّن (هذا مصاب جَلَل، كلّ مصيبة تخطتك جلل) البَيْن (الفراق والوصل).

---

(1) المرجع السابق، ص45-46.

10 -**العَروض**: وهو خصيصة من خصائص العربية، ويعرف به ميزان الشعر صحيحه من سقيمه.

11 - **حفظ الأنساب**: وما يعلم أحد من الأمم عُني بحفظ النسب عناية العرب.

12 - **الهمز**: انفردت العربية بالهمز في آخر الكلام مثل: قرأ، ولا يكون الهمز في اللُّغات الأُخرى إلا ابتداء.

13 - **الحروف الخاصة**: انفردت العربية بحروف خاصة لا توجد في لُغات غيرها، وهي الضاد والحاء والطاء، كما انفردت بالألف واللام التي للتعريف، كقولك: الرجل، الفرس، ولم تكن في لُغة سوى العربية[1].

القرآن الكريم واللُّغة العربية:

من المعلوم أنه «لا إسلام بلا قرآن، ولا قرآن بغير العربية»، ولذلك نزل القُرآن الكريم بلُغة العرب وأساليبها في الخطاب، وكان في القُرآن الكريم ما في هذه اللُّغة من الظواهر اللُّغوية التي بلغ بها نهاية البلاغة، ومرتبة الإعجاز، وفي مقدّمة هذه الظواهر ظاهرة الإعراب، وهي الخصوصية الأولى لهذه اللُّغة، ومنها الحقيقة والمجاز، والذكر والحذف، والتقديم والتأخير، والإظهار والإضمار، والإيجاز والإطناب، وغيرها[2].

وقد أكّد القُرآن الكريم نفسه عروبته من هذه الناحية، وذكرها في كثير من آياته منها قوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلۡنَٰهُ قُرۡءَٰنًا عَرَبِيّٗا لَّعَلَّكُمۡ تَعۡقِلُونَ﴾[3].

---

(1) من رقم 6 حتى 13 جمعت من مصادر مختلفة أغلبها من السيوطي، **الاقتراح**، و**المزهر** له أيضاً.

(2) ينظر: المرحوم د. إبراهيم رفيده، **بحوث في اللُّغة والفكر**، ص121، ط: منشورات كلية الدعوة الإسلامية.

(3) سورة يوسف، الآية: 2.

وقولـه: ﴿وَإِنَّهُۥ لَتَنزِيلُ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلْمُنذِرِينَ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ﴾[1].

وقوله: ﴿وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِى هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ مِن كُلِّ مَثَلٍ لَّعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِى عِوَجٍ لَّعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ﴾[2].

وقوله: ﴿إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾[3].

ومع تأكيد القُرآن الكريم حقيقة عروبته، نفى أن يكون فيه لسان غير عربي في آيتين من آياته هما: قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُۥ بَشَرٌ لِّسَانُ ٱلَّذِى يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِىٌّ وَهَٰذَا لِسَانٌ عَرَبِىٌّ مُّبِينٌ﴾[4].

وقوله: ﴿وَلَوْ جَعَلْنَٰهُ قُرْءَانًا أَعْجَمِيًّا لَّقَالُواْ لَوْلَا فُصِّلَتْ ءَايَٰتُهُۥٓ ءَا۬عْجَمِىٌّ وَعَرَبِىٌّ﴾[5].

يقول الإمام الشافعي -رحمه الله: «فأقام حجَّتَه بأن كتابَه عربيٌّ، في كلّ آية ذكرناها، ثم أكّد ذلك بأن نفى عنه -جلّ ثناؤه- كلَّ لسان غيرِ لسان العرب»[6].

ومع ذلك أعجزهم بأسلوبه المتميّز الذي هو سرّ إعجازه وتحدّاهم أن يأتوا بمثله.

والعرب كانوا يتحدّثون هذه اللُّغة بالسليقة والوراثة، فلم يكونوا يعرفون النحو؛ حيث لم تدعهم الحاجة لذلك حتى ظهر نور الإسلام ونزل القُرآن الكريم بلغتهم وخرج الناس من شبه الجزيرة العربية داعين ومبشّرين بالدِّين الجديد في لغته العربية. ودخل الناس في دين الإسلام، وتكلّموا وتعلّموا لغته، وعندئذ توحّد المسلمون في العقيدة واللُّغة. ولذلك يلاحظ أن عدد

(1) سورة الشُّعراء، الآيات: 192-195.
(2) سورة الزمر، الآيتان: 27-28.
(3) سورة الزخرف، الآية: 3.
(4) سورة النحل، الآية: 103.
(5) سورة فصلت، من الآية: 44.
(6) الإمام الشافعي، **الرسالة**، تحقيق: أحمد شاكر، ص47، (د. ط).

المسلمين من غير العرب الذين ألّفوا وكتبوا عن اللُّغة الجديدة أكثر بكثير من العرب، وبذلك أصبحت العربية عالمية مقدسة[1]. والجدير ذكره أنه بعد أن شارك غير العرب العرب في الحديث بالعربية، دبّ إلى كلامهم اللحن -وهو عيب في الكلام من حيث القواعد- وغار العرب على لغتهم وخاصة إذا كان اللحن مرتبطاً بآيات القُرآن الكريم، وفزع فريق منهم إلى ابتكار علم النحو وهو الإعراب الذي كان أول علم عوضاً من السليقة. ثم تتابعت العلوم الأُخرى، وكلّها ذات علاقة وثيقة بالقرآن الكريم كعلم التفسير والفقه وعلم الأصول وعلم القراءات. فاللُّغة العربية مَدينة في علومها وانتشارها للقرآن الكريم. هذا وقد واجهت العربية صراعات عنيفة في القرون الأولى للإسلام منها ''الشعوبية'' التي تُعادي العرب وتحتقر لغتهم وآدابهم. ثم توالت الحروب الصليبية واكبتها حروب أُخرى تحارب الحرف العربي وتنادي بأن تكتب العربية بالحرف اللاتيني، وتتخلص من الإعراب. وبذلك ينقطع المسلم عن لُغة القُرآن الكريم بالقضاء على لغته. وقد أجمع علماء الأمة الإسلامية على أن الجهل بالعربية يُفسد تأويل القُرآن الكريم وتفسيره، ولهذا عدّ الشاطبي أسباب الضلال إلى:

1) الجهل باللُّغة 2) تحسين الظنّ بالعقل 3) اتباع الهوى

ومن هنا، يُمكن القول إن الربط بين العربية والقرآن الكريم وثيق، فالعربية إنما عاشت بالقرآن وازدهرت بالقرآن وهي وسيلتنا لفهم القرآن[2].

اللُّغة العربية أم اللُّغات:

ما دامت اللُّغة العربية هي اللُّغة التي أوقفت منذ بدء الخلق لأن تكون لُغة البشر المطلقة التي فطروا عليها أصلاً، وطبيعة لغتهم في الدنيا ولغتهم في الآخرة. وكونها كذلك يجعلها متمتعة بمزايا خصوصية خاصة، طبعت عليها

(1) ينظر: مقدمة تحقيق أحمد شاكر لـ **رسالة** الإمام الشافعي، ص124.
(2) ينظر: د. إبراهيم رفيده، **بحوث في اللُّغة والفكر**، ص145 وما بعدها.

حقاً وحقيقة، وعُرفت بها فعلاً وواقعاً، هذه المزايا هي: القِدَم، التمام، والجمال، والقداسة، والخلود[1].

قدم اللُّغة:

العربية لُغة قديمة بل سحيقة القدم، فهي لُغة أول إنسان وجد على الأرض. فآدم عليه السلام كان يتحدث العربية، ذلك لأن لغته كانت لُغة أهل الجنة، ولُغة أهل الجنة هي العربية كما أخبرنا الحديث الشريف: «أحبوا العرب لثلاث: لأني عربي، والقرآن عربي، وكلام أهل الجنة عربي»[2].

فاللُّغة التي كانت تتكلّم بها الجماعة الأولى -آدم وذريته- عربية، وكذلك الشعب الأول الذي يكون بعد الجماعة الأولى كانت لغته العربية، والأمة الأولى المتكوّنة عن الشعب الأول كانت لغتها العربية، وهذه الأمة الأولى هي التي عناها الله سبحانه وتعالى بقوله: ﴿كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾[3] وهي الأمة العربية ذاتها، وبالتالي كانت منشأ الأمم كافة، ومن ثم كانت لغتها منشأ اللُّغات قاطبة.

ومع تعاظم هذه الأمة في شبه جزيرتها، تناثرت جماعاتها في مشارق الأرض ومغاربها، واتخذت مواطن إقليمية جديدة، وكوّنت أمماً مستقلة ذات لُغات خاصة متفرّدة أصلها العربية الأم. وما لبثت أن تحوّلت إلى لهجات محلّية مُستحدثة، ثم إلى لُغات قومية معيّنة تتباين قليلاً أو كثيراً عن اللُّغة العربية الأم، وذلك تبعاً لتباين أُممها عن الأمة العربية في المكان والزمان.

وقِدَم اللُّغة العربية ليس قِدَماً تاريخياً أثرياً ميتاً، بل هو وجودي حيوي حتى ينسحب على جميع الأزمنة، فنرى أن اللُّغات اليونانية والفارسية واللاتينية وغيرها قد اندثر معظمها إن لم تكن كلها، ونجد أن العربية قد بقيت

(1) ينظر: إسماعيل العرفي، **اللُّغة العربية أم اللُّغات ولُغة البشرية**، ص11 وما بعدها.
(2) رواه الطبراني في **المعجم الكبير**، والحاكم في **المستدرك**.
(3) سورة البقرة، من الآية: 213.

مستمرة على حالتها تحمل النبوات والرسالات السماوية، وتشيد الحضارات والمدنيات دون انقطاع. ولم يكن قِدَم العربية أرضيّاً بل كان قِدَمها سماوياً يرتبط بالقرآن الكريم، هذا الكتاب الذي كان مكنوناً في الأزل الغيبي بلغته العربية المثلى حيث يقول الله ﷻ في: ﴿بَلْ هُوَ قُرْءَانٌ مَّجِيدٌ فِى لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ﴾[1].

وإنه لقِدَم يجعل من اللُّغة العربية سراً من الأسرار الربانية الحكيمة ومعجزة من المعجزات الخارقة.

تمام اللُّغة:

بلغت من هذا التمام الكلّي الشمولي الجامع ما كانت معه الأنموذج المثالي الأمثل، الذي خلا من أيّ نقص واستغنى عن أية زيادة، وعزّ على أيّ تبديل وتبرّأ من أية شائبة. ولم يكن تمام اللُّغة العربية ناجماً عن تطوّر تكاملي تدريجي متنامٍ، استغرق أزماناً تاريخية مديدة، كما لم يكن ناتجاً عن عمل تشكيلي مصنوعٍ، وإنما كان شيئاً ذاتياً مطبوعاً نشأت عليه هذه اللُّغة منذ أن وُجدت، ولازمها طَوَال حياتها وسيلازمها إلى أبد الآبدين.

وأيّ وصف بالتمام يفوق وصف اللُّغة العربية باحتوائها وحي الله وتنزيله، فهي بلا شك قادرة على احتواء ما دونه، أيّاً كان وفي أيّ زمان ومكان.

وليس التمام سكونياً جامداً، ولكنه تمام حيوي خلّاق، فهو يجمع بين الثبات والتجديد أو بين الأصالة والحداثة. وهذا التمام أيضاً يُتيح للُّغة العربية أن تترجم إليها أية لُغة من لُغات العالم ترجمة عالية تفوق الأصل نفسه، غير أنها تحول دون أن تترجم إلى أية لُغة من هذه اللُّغات وتُعطي نفس المعنى في العربية، ذلك لأن التام قادر لتمامه على احتواء الناقص، على حين أن الناقص قاصر لنقصانه عن احتواء التام، وإذا ما احتواه سيكون ذلك بشكل زائف أو مشبوه أو هزيل. ومن تمام اللُّغة أنها شملت كتاب الله كما قال

(1) سورة البروج، الآيتان: 21-22.

حافظ:

وسعت كتاب الله لفظاً وغاية وما ضقت عن آي به وعظات

فكيف أضيق اليوم عن وصف آلة وتنسيق أسماء لمخترعات[1]

قال الله تعالى: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِن شَيْءٍ﴾[2].

جمال اللُّغة:

جمال سبى عقول أهلها، فحملوها في أرواحهم وقلوبهم وضمائرهم، قبل أن يحملوها على ألسنتهم وأقلامهم وأسماعهم وأبصارهم، حتى لقد عرفوا بها أرباب فصاحة وبلاغة وأصحاب بيان وحكمة وينبعث جمالها مما جُبلت عليه من فصاحة وبلاغة رائعتين تتمثّلان فيما تتصف به من روحانية ومثالية، وقيمية وإنسانية وحضارية مثلى، وفيما تتسم به من إيجاز وتركيز، وتعدّد وتنوّع وترتيب وتنظيم، وتناسق وتناغم، واتساق وانسجام، وجلاء ووضوح، ورونق وصفاء، ورقة ونعومة، وشفافية ورهافة، وعذوبة ورخامة، وخصب وغزارة... وغيرها من سِمَات تعجز عن تعدادها الأقلام.

ولما كان جمال اللُّغة العربية فصاحة وبلاغة، فإن ترجمتها إلى لُغات أُخرى تذهب بجمالها، ومن هنا كان وجوب تحريم ترجمة القُرآن الكريم.

ولا يقتصر جمالها على البلاغة والفصاحة، بل يتحدّاه إلى خطها الفني العجيب، وحَسْبنا ما خلّفه هذا الخط من زخارف ونقوش ورسوم وتزيينات في المصاحف والكتب والحليّ والنقود والمساجد والقصور، فهي جميلة وهي مرسومة منظورة، وجميلة وهي منطوقة مسموعة، وتلك ميزة عزّت أن تكون في لُغة من اللُّغات إلا في اللُّغة العربية.

---

(1) حافظ ابراهيم، **الديوان**.

(2) سورة الأنعام، من الآية: 38.

قداسة اللُّغة العربية:

اللُّغة العربية لُغة مقدّسة، بل لُغة فائقة القداسة، وقداستها هذه قداسة سماوية مباركة وأرضية مكرّمة.

أما قداستها السماوية، فتنبعث من كونها لُغة الوحي والتنزيل، فهي لُغة الأنبياء والمرسلين، وهم جميعاً من العرب، على اختلاف أقوامهم وأزمنتهم ومواطنهم، وعلى تعدّد تعاليمهم وصحفهم وأسفارهم وكتبهم السماوية المقدّسة، بدءاً من آدم عليه السلام الذي كان هبوطه في قلب الجزيرة العربية، ومروراً بأبي الأنبياء إبراهيم الخليل عليه السلام الذي عمّم التوحيد ونشره وثبّت دعائمه في الأرض العربية، وانتهاءً بخاتم الأنبياء والمرسلين سيدنا محمد ﷺ، الذي شيّد صرح هذا التوحيد ديناً واحداً، وإنساناً واحداً، ووطناً واحداً، وأمة واحدة، وحضارة واحدة، ورسالة واحدة إلى الأبد.

وأما قداستها الأرضية فهي انعكاس لقداستها السماوية، وهي تنبعث من كونها لُغة الحضارة الإنسانية المثلى المتجسّدة في الحضارة العربية الخالدة في الدِّين والأدب والفلسفة والعلم والفن.

وتبلغ اللُّغة العربية منتهى قداستها الجامعة في القُرآن الكريم، حيث تأخذ هذه القداسة شكل قداسة نورانية طاهرة يفيض بها كلّ حرف من حروفه، وكلمة من كلماته، وجملة من جمله، وآية من آياته، وسورة من سوره. فهذه قداسة لُغة جمعت بين الإلهي والأرضي في معجزة كونية فريدة جلّ صانعها العلي القدير.

خلود اللُّغة العربية:

خلودها سرمدي تجدّدي مبدع، فهو خلود سرمدي لكونه يبدأ بالأزل ويجري في الآن ويصبّ في الأبد مهيمناً على الزمان كله.

وهو خلود تجدّدي ومبدع، كونه يتلاءم في صيرورته وكينونته مع كلّ عصر يفيض بالخير والعطاء.

واصطفيت هذه اللُّغة لتكون أول لُغة يتخاطب بها الوجود البشري أمة واحدة، وتكون لغتهم في نهاية وجودهم فيها بشرية واحدة، ولغتهم في الآخرة خليقة واحدة.

واللُّغة التي حوت الكتاب الخالد لا بدّ أن تكون خالدة محمية من الله حماية لكتابه قال تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾[1].

وهذا الخلود يعني أن العربية غير خاضعة إطلاقاً لعوامل الضعف أو التحلّل أو التحجّر أو الاضمحلال، وهي العوامل التي تخضع لها عادة جميع لُغات العالم بلا استثناء.

من خلال هذه المزايا للُّغة العربية والتي تتمثّل في: القِدَم والتمام والجمال والقداسة والخلود تتولّد مجموعة أفكار منها:

1 - في قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾[2]، يرى العرب أن الله تعالى قد علّم الإنسان الأول آدم عليه السلام الأسماء وهي اللُّغة البشرية تامة كاملة. ومعنى ذلك أن اللُّغة لدى الإنسان هي توقيف إلهي محض، ومعناه لدى آدم عليه السلام كان تعليماً تلقينياً مطبوعاً وليس كما يرى بعض المفكّرين من أن اللُّغة ناشئة عن اصطلاح بشري موضوع أو عن محاكاة بشرية لأصوات الطبيعة، أو عن تطوّر تدريجي للأصوات البشرية.

وهذه النظرية العربية ترى أن آدم عليه السلام كان كائناً أسمى ذا منشأ إلهي وليس كائناً أدنى ذا أصل حيواني، قال تعالى: ﴿إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّى خَٰلِقٌۢ بَشَرًا مِّن طِينٍ فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى فَقَعُواْ لَهُۥ سَٰجِدِينَ﴾[3].

إنه مخلوق تام كامل الخلق منذ أن وجد، قال تعالى: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ فِىٓ أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾[4].

---

(1) سورة الحجر، الآية: 9.
(2) سورة البقرة، من الآية: 31.
(3) سورة ص، الآيتان: 71-72.
(4) سورة التين، الآية: 4.

أنه خليفة الله في الأرض ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾[1].

أنه ذو منزلة رفيعة عند الله، وهذه المنزلة تفوق في رفعتها منزلة الملائكة المقرّبين، قال تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُواْ لِآدَمَ فَسَجَدُوٓاْ إِلَّآ إِبْلِيسَ﴾[2].

أنه مخلوق ممتاز وقد امتاز على غيره بالعلم والبيان قراءة وكتابة، قال تعالى: ﴿ٱقْرَأْ وَرَبُّكَ ٱلْأَكْرَمُ ٱلَّذِي عَلَّمَ بِٱلْقَلَمِ عَلَّمَ ٱلْإِنسَٰنَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾[3]، وقال أيضاً: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَّمَ ٱلْقُرْءَانَ خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ عَلَّمَهُ ٱلْبَيَانَ﴾[4].

2 - قبل الإسلام كان هناك نوعان من اللهجات الفصحى: لهجات خارجية ولهجات داخلية. أما الخارجية فالتي نشأت خارج شبه الجزيرة العربية، والتي يُطلق عليها «السامية» كالسومرية والبابلية والآرامية والكنعانية والعبرية والحبشية والمصرية. أما الداخلية فهي التي نشأت داخل الجزيرة العربية عبر شعوبها وقبائلها المتعدّدة، وكانت هناك خلافات بسيطة طفيفة وهذه الخِلافات تتباين اتساعاً وضيقاً لقُرب أو بُعد هذه اللهجات من قلب الجزيرة ومن مكة المكرمة والكعبة المشرفة.

وقد انقرضت اللهجات الخارجية بانقراض دولها ومدنيّاتها، وقد حلّت اللُّغة العربية الأم في بعض مواطنها السالفة. وأما اللهجات العربية الداخلية فقد انتهى بها المطاف في لهجة قريش بعد أن دُوِّن بها القُرآن الكريم تبعاً لما أُمِر به الكتّاب جامِعُو القُرآن الكريم.

3 - ليست العامية العربية لُغة، وإنما هي بالنسبة للُّغة العربية لهجة، ولهجة فحَسْب، وهي لهجة سلبية شاذة؛ لأنها لا تحمل من مقوّمات اللُّغة

(1) سورة البقرة، من الآية: 30.
(2) سورة البقرة، من الآية: 34.
(3) سورة العلق، الآيات: 3-5.
(4) سورة الرحمن، الآيات: 1-4.

العربية أيّ شيء حتى إنها لا تكاد تمّت لها بصِلة، وتتمثّل السلبية الشاذة في:

أ - أنها لا تقوم على أية أسس قاعدية ثابتة أو واضحة محدّدة، فهي سريعة التغيّر دائمة التبدّل.

ب - كونها غير قابلة للكتابة وبالتالي غير مُمكنة الكتابة والقراءة، وهي محصورة في حدود الكلام المنطوق.

ج - عجزها عن حمل الأفكار والعواطف والمعارف والعلوم الإنسانية الرفيعة، فألفاظها غير الفصيحة وجملها الركيكة تجعلها عاجزة قاصرة.

وفي ظنّي أن وجود اللهجات العامية كان مرتبطاً ومتزامناً مع وجود العناصر الأعجمية الدخيلة في المجتمع العربي الإسلامي الجديد، حيث لم يكن لها وجود قبل ذلك التاريخ، فهي لهجة طفيلية غريبة طارئة لا أصول قوية لها ولا تاريخية.

4 - ليست اللُّغة العربية لُغة العروبة فحَسْب، بل هي أيضاً لُغة الإسلام، وعلى هذا كما يجب على العربي أن يعلمها خير العلم، كذلك يتوجّب على المسلم أن يتعلّمها خير التعلّم باعتبارها لغته الدِّينية.

ولكي يكون المسلم مسلماً حقاً، أي: صحيح الإسلام كامله مستنيره، يجب عليه أن يكون عربي اللسان حقاً، فمثلاً التشهّد الذي هو جوهر الإسلام لا يُقال إلا باللُّغة العربية، والصلاة التي هي أم العبادات في الإسلام لا تؤدّى إلا باللُّغة العربية، والأذان الذي هو إعلام الناس بوقت الصلاة لا يُرفع إلا باللُّغة العربية. ولا نبالغ إذا قلنا إن كتب الفقه والحديث والسيرة والشريعة والتاريخ لا تُستوعب إلا باللُّغة العربية.

ولما كانت العربية هي الحامل الفذّ للإسلام فقد أضحى لزاماً على الشعوب الإسلامية أن تجعلها لغتها الدِّينية والحضارية إلى جانب لغتها الحياتية القومية الخاصة، وبذلك يتسنّى لكافة شعوب العالم أن تلتقي على صعيد لغوي ديني واحد.

وبديهي أن ربع سكان العالم اليوم مسلمون إذا ما جعلوا العربية لغتهم فستكون الخطوة الأولى نحو جعلها لُغة البشرية عامة.

ولقد عبّر أبو منصور الثعالبي في كتابه فقه اللُّغة وسر العربية تعبيراً ممتازاً عن قيمة اللعة العربية، وأهميتها وقدرها وفضلها بالنسبة إلى المسلم حيث قال: «من أحبَّ الله تعالى أحبَّ رسوله محمداً ﷺ، ومن أحبَّ الرسول العربي أحبَّ العرب، ومن أحبَّ العرب أحبَّ العربية التي بها نزل أفضل الكتب على أفضل العجم والعرب. ومن أحبَّ العربية عُنيَ بها وثابر عليها وصرف همَّته إليها، ومن هداه الله للإسلام، وشرح صدره للإيمان، وآتاه حسن سريرة فيه، اعتقد أن محمداً ﷺ خير الرسل، والإسلام خير المِلَل، والعرب خير الأمم، والعربية خير اللُّغات والألسنة، والإقبال على تفهّمها من الديانة؛ إذ هي أداة العلم ومفتاح التفقّه في الدِّين، وسبب إصلاح المعاش والمعاد. ثم هي لإحراز الفضائل، والاحتواء على المروءة، وسائر أنواع المناقب، كالينبوع للماء، والزند للنار. ولو لم يكن في الإحاطة بخصائصها، والوقوف على مجاريها ومصارفها، والتبحّر في جلائلها ودقائقها، إلا قوة اليقين في معرفة إعجاز القرآن، وزيادة البصيرة في إثبات النبوة التي هي عمدة الإيمان، لكفى بهما فضلا يَحْسُنُ فيهما أثره ويطيب في الدارين ثمره»[1].

اللُّغة العربية اليوم:

أصبح الاهتمام باللُّغة العربية اليوم ضعيفاً في البلاد العربية والإسلامية، ففي البلاد العربية يزعمون أنها لُغة البلاد، وأن الطالب يسهل عليه الوقوف على دقائقها وتعلّمها متى شاء. وفي البلاد الإسلامية إنها لُغة الدِّين والمتديّنون هم الذين عليهم البحث في هذه اللُّغة.

لذلك انقسم أبناء العرب في قضية الاهتمام بالعربية إلى فريقين:

---

(1) الثعالبي، **فقه اللُّغة وسر العربية**، ص29.

الفريق الأول: يناصر الفصحى ويعطف عليها، ولكنه يعتبرها محصورة في ما وجد من كتب اللُّغة كلسان العرب، وصحاح الجوهري، والقاموس المحيط، والمصباح المنير، وتاج العروس، وغيرها، وكلّ كلمة لا وجود لها في تلك المعاجم فإنها غير عربية ويجب الوقوف عند الوارد، ولا يبيح الاشتقاق تمسكاً بقواعد الصرف. وهذا القول وإن حفظ اللُّغة من هجمات اللُّغات الأُخرى، إلا أنه يفتح مجالاً للطعن في أن العربية عاجزة عن استيعاب الحضارة ولا تتسع للفنون الحديثة والصنائع والأدوات، في حين أنها اتسعت لكلام الله ﷻ، وهذا حافظ إبراهيم يتحدّث على لسان العربية بقوله:

وسعت كتاب الله لفظاً وغاية ... وما ضقت عن آي به وعظات

فكيف أضيق اليوم عن وصف آلة ... وتنسيق أسماء لمخترعات

أنا البحر في أحشائه الدُّر كامن ... فهل سألوا الغوّاص عن صَدَفاتي

الفريق الثاني: يرى أن اللُّغة العربية صعبة في تعلّمها، معقّدة في استعمالاتها، وينادي باستخدام اللهجات العامية بدل الفصحى. وهذه معركة كبيرة نشبت بين أنصار اللُّغة وأعدائها منذ قرنين من الزمان، ولا أراني بحاجة إلى الحديث عنها هذا. والصواب في هذا ما كان على اعتدال وتوسّط، فلا يضيع القديم بإهماله ولا تنغلق اللُّغة على نفسها حتى لا تفسح المجال للآلات والأدوات والعلوم الحديثة، وذلك بإيجاد مصطلحات توافق الأسلوب العربي وتركيبه أو باستعمال المترادفات التي أوجبها العصر.

فهذه اللُّغة العربية القيمة الشريفة، وبسبب المزايا التي ذكرت سابقاً، جعلها الله لسان العلم لمن يدينون بالإسلام، ويتبعون محمداً ﷺ النبي العربي، وأوجب الله تعلّم جزء منها على جميع المسلمين، فافترض لأجلها قراءة القُرآن الكريم في الصلوات. ومن المعلوم أن القُرآن الكريم لا يصحّ أن يُقرأ بغير العربية؛ لأن القُرآن الكريم نزل بلُغة العرب، وقد عاب القُرآن الكريم على من أغفل تدبّر آياته بقوله: ﴿أَفَلَمۡ يَدَّبَّرُواْ ٱلۡقَوۡلَ أَمۡ جَآءَهُم مَّا لَمۡ يَأۡتِ

ءَابَآءَهُمُ ٱلْأَوَّلِينَ﴾[1]، وحثّ على التدبّر الذي كان جعله سبباً لنزوله بقوله: ﴿كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ إِلَيْكَ مُبَٰرَكٌ لِّيَدَّبَّرُوٓاْ ءَايَٰتِهِۦ وَلِيَتَذَكَّرَ أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾[2]. ومعلوم أن التدبّر والفهم يقتضيان معرفة تلك اللُّغة. ويُستفاد من هذه الآية وجوب تعلّم اللُّغة العربية نطقاً وفهماً؛ لأن لُغة القُرآن الكريم هي اللُّغة الجامعة للشعوب الإسلامية، والمؤهّلة لتوحيدهم. هذا وقد فطن أعداء العربية لأساليب خطيرة لمحاربتها، وتفنّنوا في الهجوم على أقوى رابطة بين المسلمين وهي اللُّغة العربية، فقد ألفوا جبهتين قويتين هما: ترجمة القُرآن الكريم، والاستعاضة عن اللُّغة العربية الفصحى باللهجات العامية. فترجمة القُرآن الكريم لو كانت جائزة لأمر رسول الله ﷺ سلمان الفارسي أن يترجم القُرآن الكريم إلى الفارسية، وبلالاً الحبشي أن يترجم القُرآن الكريم إلى الحبشية، وصهيباً الرومي أن يترجم القُرآن الكريم إلى الرومية، ولكن أصرّ أن يكتب إلى كسرى وقيصر والمقوقس باللُّغة العربية مع وجود من يُتقن لغاتهم من المسلمين آنذاك. ومن المعلوم أن الترجمان يعبّر عن فكر المترجم له وكما يقولون: «إن الترجمة خيانة للأصل». وهل باستطاعة أحد يترجم القُرآن الكريم أن يقول هذا هو مراد الله؟ وما معنى أن الله تعالى تحدّى العالم كله أن يأتوا بسورة أو آية من مثله وعجزوا عن ذلك!؟ أليس من يعجز عن الإتيان بالمثل في التركيب والفصاحة هو أشد عجزاً أن يأتي بمعناه كاملاً.

وأنا هنا لا أقول بعدم جواز التفسير، وإنما بعدم جواز الترجمة، وهناك فروق بينهما.

فالتفسير يحفظ الأصل، ويبقى ذلك الأصل مرجعاً، وبذلك يكون التفسير بمثابة شرح، وأما الترجمة فهي استعاضة عن الأصل، فتصبح أصلاً مستقلاً مستغنياً عن المُترجَم منه، ويكون المقصود من تحريم الترجمة ألّا يصيب القُرآن الكريم ما أصاب الكتب السماوية (التوراة والإنجيل). وما مراد

---

(1) سورة المؤمنون، الآية: 68.

(2) سورة ص، الآية: 29.

التفسير مسموح به ومطلوب لإفهام غير الناطقين بالعربية، فلماذا نلجأ إلى الترجمة؟ ومسألة الترجمة لا يُراد بها إلا هدم الإسلام؛ لأن العربية هي التي تجمع المسلمين في الأقطار كافة، فالتفاهم بلُغة واحدة أمر سهل، ولكن العدول عنها إلى لُغات أُخرى هو عودة إلى التشتت وتعدّد المفاهيم.

وأما إحلال العامية محلّ اللُّغة العربية الفصحى، فأمر يدعو إلى التفرقة والتشرذم. فإن ما نراه اليوم في القنوات الفضائية العربية، أمر يدعو كلّ دولة أن تكون لها لهجة خاصة تُبعدها عن اللُّغة الأم، وبذلك ينتج عنها تفريق الأمة حيث أدرك أعداء الفصحى أنها تكون سبب تنفيذ برامجهم، لتكون الغلبة للعامية وتسود لُغة الاستعمار، وبالتالي يغلب المسلمون على أمرهم وتكون الكلمة لأنصار العامية المرتبطين بالغرب. والغريب أن الذين ينادون بالعامية ويريدون القضاء على الفصحى يدّعون أن الوقت لا يسمح بتعلّم العربية الفصحى، في حين أنهم يدعون لتعلّم اللُّغات الأُخرى ويعتبرون أن اللُّغات الأُخرى حية، وأن اللُّغة الفصحى ميتة. وهذا في ظنّي الذي دعا العرب لفرض تعلّم اللُّغة الأجنبية في المدارس الابتدائية والإعدادية والثانوية، في وقت لم يتمكّن الطالب فيه من إتقان لغته الأصلية. زِدْ على أن الذي يتحدّث لُغة غير العربية مقدّم في الوظيفة على من تمسّك بلغته وفي بلده.

والذي يُثير العجب أن بعض حكّام العرب اليوم يتحدّثون في لقاءاتهم الإذاعية والمؤتمرات بلُغات غير العربية، لأنها لُغة الأسياد، ولُغة الأمم الراقية، وأن العربية لا تتسع لخياله الفاسد ولا لذهنه المتجمّد، ولا لرأيه الأهوج، ولا لفكره المختلّ. وربما التمس له العذر في أنه لم يتعلّم هذه اللُّغة في صغره ولم يقف على دقائقها وخصائصها. والذنب هنا على ولاة الأمر الذين أماتوا العربية، وحاربوها في مناهجهم وصحفهم ومجلاتهم ومجتمعاتهم ونواديهم.

ليس معنى هذا أن ندعو إلى عدم تعلّم لُغة غير العربية، وأن تعلّم أي لُغة غيرها محظور وغير مقبول، كلا إنه مقبول شرعاً وعقلاً، والدليل أن

رسولنا الكريم ﷺ يقول: «من تعلّم لُغة قوم أمن شرهم» لأن سوء التفاهم له أثر بليغ في إثارة الفتن، وكم من حروب نشأت بسبب سوء الفهم للُغة الخصم. ولو رجعنا إلى حياة القدوة سيدنا محمد ﷺ، لوجدنا أنه أمر زيد بن ثابت الأنصاري أن يتعلّم العبرية؛ لأن معرفة لُغة أمة يساعد على كشف حالها الغامضة والوقوف على نواياها وما تضمره وتشعر به[1].

لم نقرأ في التاريخ القديم أو الحديث أن أمة من الأمم يكون المرجع في لغتها غير أبنائها إلا اللُّغة العربية؛ حيث نراهم يذهبون إلى الغرب لطلب العلم بالعربية من أشخاص لا يجيدون حتى النطق بالحروف العربية، ويُعَدُّ ذلك من المفاخر حيث تكتب أمام أسمائهم أنه تحصل على شهادة كذا من البلد الأوروبي كذا، وربما كان النجاح في العمل لمن تخرّج في جامعة شهر اسمها في العالم في علوم أُخرى غير العربية.

إن العرب لا ينكرون الجميل لمن قدّم خدمة للغتهم، فكثير من العلماء الأعاجم قدّموا للمسلمين خدمات كثيرة في اللُّغة والتفسير والفقه والأدب، وقد ركن العرب إلى تأليفهم؛ لأنهم يخدمون لُغة الدِّين الذين يتمسّكون به، لُغة القُرآن الكريم الذي يتعبّدون به، فهم يخدمون اللُّغة الرابطة بين شعوب المسلمين بالتفاهم والتخاطب. ولكن ما عذرنا -نحن العرب- اليوم أن نركن إلى معاهد الأوروبيين والأمريكيين وتحقيقاتهم في علومنا. ولا تربطنا بهم أي علاقة في العقيدة أو الدِّين أو حتى العنصر واللُّغة.

ختاماً أعود إلى أن الله قد أمرنا بالمحافظة على القُرآن الكريم ولغته، وقد روي عن رسول الله ﷺ أنه قال: «من أحسن منكم أن يتكلّم بالعربية فلا يتكلمنّ بالفارسية؛ فإنه يورث النفاق»[2]. والمراد ليس الفارسية بذاتها وإنما كلّ لُغة يتكلّم بها بلا داعٍ؛ لأنه يرجّحها على اللُّغة العربية، لُغة القُرآن الكريم، ولعلّ هذا هو النفاق الذي عناه ﷺ.

---

(1) محمد سعيد العرفي **اللُّغة العربية رابطة الشعوب الإسلامية**، ص38.

(2) رواه الحاكم في **المستدرك**.



د. خالد محمود قمر الدولة
جامعة سبها. ليبيا

المقدمة:

الحمد لله رب العالمين، علّم الإنسان مالم يعلم، وأُصلّي وأُسلّم على خير من علّمه ربه فتعلّم وعلّم، سيدنا محمد بن عبد الله، عليه وعلى صحابته أفضل الصلاة والتسليم.

أما بعد!

فقه الإنسان الكلمة ليمارس بها حياته الاجتماعية مع بني جنسه، وتكون دليل تمييز للأشياء التي تتعلّق رحلة الحياة بها، وبالتالي فقه جنس هذه الأشياء مذكّرة أم مؤنّثة، وتعامل بالعلامات اللُّغوية اللازمة للتمييز بين الكلمات التي تُشير إلى هذه الأشياء، للتفرقة بين جنس وآخر. وتطوّرت رحلة حياة الإنسان وحاجياته، وآليته اللُّغوية في التمييز بين الأشياء، فظهرت حِرْفِيَّتُه وبراعَتُه في استغلال الكلمة في صور متعدّدة؛ للتعبير عن أشياء متعدّدة، فتعدّدت المدلولات للكلمة الواحدة، وبالتالي يتعدّد المشار إليه. وقد تختلف وجهات النظر إليه من حيث كونه مذكراً أم مؤنثاً، وخصوصاً إذا كانت قضية الجنس [التذكير والتأنيث] غير واضحة فيه.

هذه القضية وجدت في التراث اللُّغوي العربي وعولجت من منظورات

عدة، ولكنها غير مستقصاة بطريقة تجعل الدارس العربي يُلمّ بحرفيتها، أو مدى وجودها على ساحة اللُّغة العربية.

من هنا جاء هذا البحث تحت عنوان «مدلولات الكلمة بين التذكير والتأنيث» استهللته بمنطلقات نظرية توطئة لهذه الدراسة، وهي الكلمة بين التذكير والتأنيث، دور السياق في تذكير الكلمة وتأنيثها، الكلمة والمجالات الدلالية.

وجاءت فكرة معالجة مدلولات الكلمة بين التذكير والتأنيث في إطار المجالات الدلالية العامة، الإنسان، والحيوان، والطبيعة، والماديات. ومن هنا جاء تقسيم هذا العمل على مبحثين كما يلي:

المبحث الأول: المدلولات في إطار المجال الدلالي الواحد، واحتوى على أربعة أطر هي: الكلمات ذات مدلولات الإنسان، والحيوان، والطبيعة، والماديات.

المبحث الثاني: المدلولات في إطار مجالين، واحتوى أيضاً على أربعة أُطر هي: الكلمات ذات مدلولات في إطار الإنسان والحيوان، والإنسان والطبيعة، و الإنسان والماديات، والطبيعة والماديات.

واستعنتُ بمجموعة من المصادر والمراجع ذات الصلة الوثيقة والمباشرة بالموضوع.

أسأل الله السداد قدر ما أملت في جهدي حيال هذا العمل، والنفع به، وأحسبه لبنة من لبنات الدراسات الدلالية العربية.

التمهيد:

الكلمة بين التذكير والتأنيث

نظر علماء العربية لمفردات اللُّغة من منظورات عدة[1]، ومنها منظور التذكير والتأنيث. وجاء هذا منذ بدايات الدراسات اللُّغوية العربية وحتى الآن. فقد وضعوا العديد من المؤلّفات[2] لتناول كلمات المذكر والمؤنث، وما تحمله من علامات لفظية أو غير ذلك، وكيفية التعرّف على جنس الكلمة، أهي مذكّرة أم مؤنّثة؟ وذلك وفق مجموعة من القواعد مستقاة من استقراء مفردات وأساليب اللُّغة العربية.

ولكن بالرَّغْم من الحدود والأُطر والقواعد وغيرها من سُبل للتعرّف على دلالة الكلمة من حيث التذكير والتأنيث، وُجدت مجموعة من الكلمات تأبّت على القواعد السابقة، وهذا مما دفع صاحب المعجم المفصل في المذكّر والمؤنّث إلى القول: «ولا يجري أمر المذكّر والمؤنّث على قياس مطّرد،

(1) التعريف والتنكير، والإفراد والتثنية والجمع، والاشتقاق، والتصريف، وغير ذلك.

(2) ومنها: الفراء، **كتاب المذكر والمؤنث**، والأصمعي، **كتاب المذكر والمؤنث**، وابن سكيت، **كتاب المذكر والمؤنث**، وأبي حاتم السجستاني، **المذكر والمؤنث**، والمبرد **المذكر والمؤنث**، ولأبي طالب المفضل بن سلمة بن عاصم، **مختصر المذكر والمؤنث**، ولأبي موسى سليمان بن محمد، **ما يذكّر ويؤنّث من الإنسان واللِّباس**، ولأبي بكر محمد ابن القاسم بن البشار الأنباري، **المذكر والمؤنث**، وابن التستري، **المذكر والمؤنث**، وابن جنّي، **المذكر والمؤنث**، وابن فارس، **المذكر والمؤنث**، ولأبي البركات عبد الرحمن بن محمد بن عبيد الله الأنباري، **البلغة في الفرق بين المذكر والمؤنث**. ومن المصنفات الحديثة: الشيخ محمد الخضر حسين، **الإمتاع فيما يحتاج تأنيثه إلى سماع**، وللدكتور حامد صادق قنيبي، **معجم المؤنثات السماعية العربية والدخيلة**، وللدكتور إبراهيم إبراهيم بركات، **التأنيث في اللُّغة العربية**، وللدكتور محمد أحمد قاسم، **معجم المذكر والمؤنث في اللُّغة العربية**، إضافة إلى عدة منظومات في المذكر والمؤنث نظمها بعض اللُّغويين؛ تيسيراً لمعرفة كلمات المذكر والمؤنث وحفظها، ينظر تفصيل كلّ ما سبق في: د. إميل بديع يعقوب، **المعجم المفصل في المذكر والمؤنث**، دار الكتب العلمية، بيبروت-لبنان، ط1، سنة 1994م، ص15-60.

فعلامات التأنيث الثلاثة: الهاء، والألف المقصورة، والألف الممدودة قد تكون في المذكر والمؤنث»[1].

ثم سرد في مقدّمة معجمه مجموعة من الضوابط التي توصّل إليها الباحثون، ومنها:

1 - كلّ عضو زوج من أعضاء الإنسان مؤنّث إلا الخد، والجنب، والحاجب، والصدغ، واللحي، والفك، والمرفق، والزند، والكوع، والكرسوع.

2 - كلّ عضو فرد من أعضاء الإنسان مذكّر إلا الكبد، والكرش، والطحال.

3 - أسماء الشهور العربية كلها مذكّرة إلا جمادى الأولى وجمادى الآخرة، فإنهما مؤنثتان.

4 - أسماء الظروف كلها مؤنّثة إلا قدّام، ووراء، وأمام.

5 - الأسنان كلها مؤنثة إلا الأضراس، والأنياب.

6 - الأصابع كلها إناث إلا الإبهام، فإن العرب على تأنيثها إلا بني سعد أو بعضهم، فإنهم يذكّرونها، والتأنيث أصحّ.

7 - ما جُمع بالواو والنون جمع للمذكر السالم مذكّر، لا غير.

8 - ما جُمع بالألف والتاء جمع للمؤنث السالم، مؤنث.

9 - كلّ جمع تكسير لغير الناس مفرده مذكر، نحو: بغال وبغل، أو مفرده مؤنث، مثل: عيون وعين، هو مؤنث.

10 -كلّ جمع تكسير للناس، نحو: الملوك، والقضاة، والملائكة، والرجال، والرسل، يُذكّر ويُؤنّث.

11 -اسم الجنس الجمعي، أو الجمع الذي يفرّق بينه وبين واحده بالهاء، نحو: بقر وبقرة، ونحل ونحلة، يُذكّر ويؤنّث.

(1) المرجع السابق، ص15.

12 -كلّ ما تأنيثه ليس بحقيقي، يجوز تذكير فعله، سواء تقدّم هذا الفعل أم تأخّر.

ورغم هذه الضوابط أو تلك، وُجدت مجموعة من الكلمات، تعدّدت مدلولاتها بين التذكير والتأنيث، وبقي الاستعمال السياقي، والموقف الوارد فيه، هو الفيصل في تذكيرها أو تأنيثها.

فنحن أمام كلمات ذات مدلولات تتنوّع من حيث التذكير والتأنيث، إضافة إلى المدلول الجديد الذي عبّرت عنه، وبهذا نتناول ملمحاً جديداً ضمن ما عُرف في الدراسات اللُّغوية بالمشترك اللفظي[1]، وهو تعدد المعنى للفظ الواحد، والذي اعتبره علماء الدراسات اللُّغوية قديماً، وعلماء الدلالة حديثاً قضية من القضايا الدلالية، حاولوا بيان أسبابها وطرائق معالجتها.

تعود هذه الظاهرة لأسباب داخلية وأُخرى خارجية تتمثّل فيما يلي[2]:

أولاً: الأسباب الداخلية:

1 - **الاستعمال المجازي للكلمات، والمجاز ينقسم إلى:**

أ - **مجاز حيّ**: وهو ما يثير غرابة ودهشة لدى السامع، وذلك عندما نطلق ألفاظ: الأسد، والليث، والصقر، تعبيراً عن شجاعة الرجل.

---

(1) ينظر معالجات هذه الظاهرة في:
- د. صبحي الصالح، **دراسات في فقه اللُّغة**، دار العلم للملايين، بيروت-لبنان، ط12، سنة 1940م، ص301-308.
- استيفن أولمن، **دور الكلمة في اللُّغة**، ترجمة د.كمال محمد بشر، مكتبة الشباب، القاهرة، سنة 1990م، ص126-146.
- د. أحمد نعيم الكراعين، **علم الدلالة بين النظر والتطبيق**، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت- لبنان، سنة 1993م، ص114-128.
- د. كريم زكي حسام الدين، **أصول تراثية في اللسانيات الحديثة**، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط3، سنة 2001م، ص294-300.
- د. كريم زكي حسام الدين، **التحليل الدلالي إجراءاته ومناهجه**، دار غريب، القاهرة، ط3، سنة 2000م، ج1، ص23-28.

(2) ينظر: **التحليل الدلالي**، ص25-27.

ب - **مجاز ميت**: وهو لا يثير غرابة أو دهشة لدى السامع، لأنه نُسي، ومن ذلك كلمة سيّارة، التي كانت تعني جماعة المسافرين على الإبل، كما في قوله تعالى: ﴿وَجَآءَتْ سَيَّارَةٌ فَأَرْسَلُواْ وَارِدَهُمْ فَأَدْلَىٰ دَلْوَهُۥ قَالَ يَٰبُشْرَىٰ هَٰذَا غُلَٰمٌ وَأَسَرُّوهُ بِضَٰعَةً وَٱللَّهُ عَلِيمٌۢ بِمَا يَعْمَلُونَ﴾[1].

2 - التغيير الصوتي الذي يلحق الكلمات، مثل: حنك وحلك، فقد استعملها العرب بمعنى واحد، وهو السواد.

3 - تغيير المعنى الذي يؤدّي إلى وجود المشترك اللفظي، وينقسم إلى:

- التغيّر المقصود: الذي يمثّل في استعمال الكلمة بوصفها مصطلحاً علمياً، مثل كلمة الجمع في الفقه والنحو والحساب.
- التغيّر التلقائي: الذي يوجد حيث نجد علاقة المشابهة بين المعنيين، ومثال ذلك كلمة المأتم، التي كانت تعني اجتماع جماعة الرجال والنساء في مناسبة حزينة أو سعيدة، ثم تخصّصت فيما بعد للمناسبة الحزينة فقط.

ثانياً: الأسباب الخارجية:

1 - انتقال الكلمات من لُغة إلى أُخرى، كما نجد كلمة الفردوس ذات الأصل الفارسي، وتعني في العربية الجنة أو الحديقة.

2 - انتقال الكلمات من بيئة لغوية إلى بيئة لغوية أُخرى، مثل كلمة السرحان في لهجة هذيل التي تعني الأسد، وعند غيرهم تعني الذئب، والسدمة تعني الظلمة في لُغة تميم، وتعني الضوء عند قيس.

3 - هجر بعض الكلمات: مثل كلمة كنيف في العربية التي كانت تعني الساتر أو الحظيرة من الشجر، فلما استعملت بالمعنى المعروف هُجر المعنى الأول.

---

(1) سورة يوسف، الآية: 19.

لقد اعتبر أولمان هذه الظاهرة خاصيّة للُّغة الإنسانية، بحيث تخفّف العبء عن المتحدّثين بها، حيث قال: «الآثار المترتّبة على تعدّد المعنى للكلمة الواحدة بالنسبة للثروة اللفظية للُّغة آثار بعيدة المدى، من ذلك مثلاً: أن وجود كلمة مستقلة لكلّ شيء من الأشياء التي قد نتناولها بالحديث، من شأنه أن يفرض حملاً ثقيلاً على الذاكرة الإنسانية»(1).

وبالرَّغْم من اعتبار أن طائفة الكلمات التي سوف يدور بحثنا عليها من قبيل المشترك اللفظي، فإنها تتسم بسِمَة خاصة، وهي تنوّع ملمحي التذكير والتأنيث بين مدلولاتها، وهذا مما أثار اهتمامي، ودفعني لتتبّع هذه الكلمات.

دور السياق في تذكير الكلمة وتأنيثها:

السياق أداة فاعلة في تحديد المعنى، ويقول أولمان: «إن نظرية السياق إذا طُبّقت بحكمة، تمثّل حجر الأساس في علم المعنى»(2). وعلّق المترجم محمد كمال بشر قائلاً: «إن أمثلة المشترك اللفظي في اللُّغة العربية بحاجة شديدة إلى السياق لفهم معانيها المختلفة».

يفسّر أولمان الأهمية الأكبر لنظرية السياق في أنها وُضعت مقاييس لشرح الكلمات وتوضيحها عن طريق التمسّك بما سمّاه فيرث: «ترتيب الحقائق في سلسلة من السياقات أي سياقات كلّ واحد منها ينطوي تحت سياق آخر، ولكلّ واحد منها وظيفة بنفسه، وهو عضو في سياق أكبر، وفي كلّ السياقات الأُخرى له مكانه الخاص، فيما يُمكن أن نُسمّيه سياق الثقافة»(3).

وهذا ليس بغريب لأنه «إذا كانت اللُّغة الوعاء الذي يحمل كلّ خبرات الجماعة وتجاربها من خلال ألفاظها وتعبيراتها، فإننا لا نستطيع أن نفهم هذه

---

(1) **دور الكلمة في اللُّغة**، ص129-130.

(2) **دور الكلمة في اللُّغة**، ص66.

(3) نقلاً عن: **دور الكلمة في اللُّغة**، ص67.

الألفاظ والتعبيرات، إلا بدراسة ثقافة الجماعة اللُّغوية»[1]، وثقافة الجماعة هي: استعمالها لألفاظها وتعابير لغتها في مواقفها المتعدّدة.

فالسياق راصد لحركة اللُّغة متمثّلة في الألفاظ والتعابير، وغيرها من مظاهر الحدث الكلامي، وكلّ هذا يُعَدّ مظهراً لثقافة الجماعة اللُّغوية، وطريقة ترابطها أو تفكّكها، ورؤيتها لحقائق الكون والحياة وغيرها من مظاهر حياتنا.

انطلاقاً من هذا المفهوم العام للسياق ببروز دوره في تعدّد المدلولات للفظ الواحد، حيث تتعدّد دلالات اللفظة من خلال استعمالها في سياقات متعدّدة، فالدلالة الأصلية هي الدلالة المعجمية، و«هي تلك الدلالة المتعدّدة التي يوردها المعجم للألفاظ المفردة»[2] أو «هي اللفظ المستعمل فيما وُضع له أولاً في اللُّغة، كالأسد المستعمل في الحيوان الشجاع العريض الأعالي، والإنسان في الحيوان الناطق»[3].

فالدلالة الأصلية بناء على ذلك لا دخل للسياق بها، أما الدلالات التي تتعلّق باللفظ فتأتي من استعماله في سياقات متعدّدة، مثل كلمة قضى، استعملت في القُرآن الكريم بأكثر من معنى، وأشار إلى ذلك ابن فارس قائلاً[4]:

1 - قضى بمعنى حتم، كما في قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ يَتَوَفَّى ٱلْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَٱلَّتِى لَمْ تَمُتْ فِى مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ ٱلَّتِى قَضَىٰ عَلَيْهَا ٱلْمَوْتَ وَيُرْسِلُ ٱلْأُخْرَىٰٓ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾[5].

(1) د. كريم زكي حسام الدين، **اللُّغة والثقافة، دراسة أنثرولغوية لألفاظ وعلاقات القرابة في الثقافة العربية**، دار غريب، القاهرة، ط2، سنة 2001م، ص13.

(2) **علم الدلالة بين النظر والتطبيق**، ص103.

(3) الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، مطبعة المعارف، القاهرة، سنة 1914م، ج1، ص36.

(4) **الصاحبي في فقه اللُّغة**، ص201.

(5) سورة الزمر، الآية: 42.

2 - قضى بمعنى أمر، كما في قوله تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَٰنًا﴾[1].

3 - قضى بمعنى أعلم، كما في قوله تعالى: ﴿وَقَضَيْنَآ إِلَىٰ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ فِى ٱلْكِتَٰبِ لَتُفْسِدُنَّ فِى ٱلْأَرْضِ مَرَّتَيْنِ وَلَتَعْلُنَّ عُلُوًّا كَبِيرًا﴾[2].

4 - قضى بمعنى صنع، كما في قوله تعالى: ﴿قَالُواْ لَن نُّؤْثِرَكَ عَلَىٰ مَا جَآءَنَا مِنَ ٱلْبَيِّنَٰتِ وَٱلَّذِى فَطَرَنَا فَٱقْضِ مَآ أَنتَ قَاضٍ إِنَّمَا تَقْضِى هَٰذِهِ ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَآ﴾[3].

5 - قضى بمعنى مات، كما في قوله تعالى: ﴿مِّنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ صَدَقُواْ مَا عَٰهَدُواْ ٱللَّهَ عَلَيْهِ فَمِنْهُم مَّن قَضَىٰ نَحْبَهُۥ وَمِنْهُم مَّن يَنتَظِرُ وَمَا بَدَّلُواْ تَبْدِيلًا﴾[4]، يقال للميت قضى أي مات.

فتعدّد المدلولات للفعل قضى هنا، ناتج عن تعدّد السياقات الوارد بها.

وكذلك في كلامنا العادي، نجد كلمة مثل كلمة عملية، لها مدلولات عدة حسب سياقات الورود:

1 - عملية جراحية: أجرى الطبيب عملية للمريض.

2 - صفقة تجارية: أجرى التاجر عملية رابحة اليوم.

3 - معركة حربية: نفّذ الجيش عملية ناجحة اليوم.

وهكذا يؤدي السياق دوراً مهماً في تنوّع دلالة الكلمة.

وانطلاقاً من هذا المفهوم، ومن أن كلمات اللُّغة إما أن تعبّر عن التذكير أو حالة التأنيث، فإن المدلولات قد تتنوّع بين التذكير والتأنيث. وانطلاقاً من أن الكلمة الأصل لا تحكمها علامة فارقة بين التذكير والتأنيث، يتدخل السياق ويحكم على الكلمة وَفْق المدلول الجديد.

---

(1) سورة الإسراء، من الآية: 23.
(2) سورة الإسراء، الآية: 4.
(3) سورة طه، الآية: 72.
(4) سورة الأحزاب، الآية: 23.

الكلمة والمجالات الدلالية:

صنّف علماء اللسانيات قديماً وحديثاً[1] كلمات اللُّغة وفق مجالات دلاليةٍ عامة، وهي:

1 - **مجال الإنسان**: الكلمات الدالّة على جسم الإنسان، وجوارحه، وانتمائه.

2 - **مجال الحيوان**: الكلمات الدالّة على كلّ ما فيه روح وحركة خلاف الإنسان، من حيوان، وطيور، وحشرات، وزواحف.

3 - **مجال الطبيعة**: الكلمات الدالّة على كلّ ما في السماء، وما على الأرض.

4 - **مجال الماديات**: الكلمات الدالّة على كلّ شيء يعمله الإنسان ويستغله.

إذن للمجالات الدلالية أُطر وحدود معنوية، يضمن كلّ مجال منها قطاعاً من مفردات اللُّغة، ولكن من خلال استعراضي لمدلولات الكلمات الواردة في هذا البحث، ودراسة ملمحي التذكير والتأنيث فيها؛ وجدت أنها اتخذت أنماطاً عدة في سياقات ورودها، وذلك ضمن إطار ما يعرف بالمجالات الدلالية، فقد تردّدت المدلولات في إطار مجال واحد، أو

---

(1) جمع علماء العربية قديماً مفردات اللُّغة، وصنّفوها فيما يسمّى بالرسائل اللُّغوية، تدور كلمات كلٍّ منها حول المعاني المتصلة بموضوع واحد، مثل: خلق الإنسان، والإبل، والخيل، والشاء، والوحوش، والنبات، والشجر، والمطر، والأزمنة. أو صنّفوها بطريقة أشمل، فيما يسمّى بمعاجم المعاني، مثل: لأبي عبيد، **الغريب المصنف**، ولكراع النمل، **المنجد**، وللثعالبي، **فقه اللُّغة**، ولابن سيده، **المخصص**، وللفاكهي، **حدائق الأدب**. ومثل هذه الدراسات عرفت حديثاً عند الأوربيين فيما يسمّى بنظرية المجال الدلالي، والتي تعني أن تحديد معنى الكلمة يتمّ على أساس الكلمات الأُخرى المجاورة لها، أي من خلال مجموعة من الكلمات المتقاربة التي تمتلك علاقة تركيبية، ككلمات القرابة، أو الكلمات التي لا تُفهم إلا من خلال علاقة بنائية. ويتكوّن المجال الدلالي من خلال مجموعة من المعاني أو الكلمات المتقاربة التي تتميّز بوجود عناصر أو ملامح دلالية مشتركة، وعلى أساسها بُنيت معاجم عدة في اللغات الأوربية حديثاً فيما يُعرف بمعاجم المعاني. ينظر في ذلك: **أصول تراثية**، ص262-275، **التحليل الدلالي**، ص119-144.

مجالين، متباينة في ملمحي التذكير والتأنيث.

وسوف أعرض في الفصلين التاليين الكلمات الخاضعة للدراسة[1] وَفْق هذه الأطر.

المبحث الأول: المدلولات في إطار المجال الدلالي الواحد:

تمّ رصد مجموعة من الكلمات التي لوحظ عند استقصاء مدلولات كل كلمة منها، واستشفاف ملمحي التذكير والتأنيث فيها، أن هذه المدلولات تقع جميعها في إطار مجال دلالي عام واحد؛ لذلك جاء هذا المبحث على أربعة أوجه، بيانها كما يأتي:

أولاً: الكلمات ذات مدلولات الإنسان:

وردت ثلاث كلمات في هذا الإطار، وهي: الخطب، الروح، القدم. ويمكن تحليلها[2] كما يلي:

1- الخطب[3]:

المدلولات	التذكير	التأنيث	المجال الدلالي
1- الرجل الذي يخطب المرأة	+	–	الإنسان
2- المرأة المخطوبة	–	+	الإنسان

الخطب: كلمة تخص المرحلة التمهيدية في علاقة الرجل بالمرأة قبل الزواج، وجاءت في كلام العرب بدلالتين:

- **الرجل الذي يخطب المرأة**: فهي خِطْبُهُ التي يخطبها، والجمع أخطاب، وكذلك خِطْبَتُهُ، وخُطْبَتُهُ، وهو خِطْبُها، وخَطِيبُها، والجمع هنا خِطِّيبُون،

(1) جميع الكلمات محلّ الدراسة مستقاة من المعجم المفصل للمذكر والمؤنث.

(2) كلّ كلمة محلّ الدراسة يتمّ تحليلها وفق هذا الجدول، الذي يتضمّن محورين: أفقياً ورأسياً كما هو مبيّن.

(3) ينظر: **لسان العرب**، مادة [خطب]، و**المعجم المفصل**، ص196.

والعرب تقول: فلان خِطْبُ فلانة، كان يَخْطُبها. ويقول الخاطب: خِطب، فيقول المخطوب إليهم: نكح، وهي كلمة كانت العرب تتزوج بها.

- **المرأة المخطوبة**: مثل قولهم: ذبح للمذبوح، وقد خطبها خطباً، كما يقال: ذبح ذبحاً. قال الفرّاء في قوله تعالى: ﴿وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُم بِهِۦ مِنْ خِطْبَةِ ٱلنِّسَآءِ أَوْ أَكْنَنتُمْ فِىٓ أَنفُسِكُمْ﴾[1].

الخطبة مصدر بمنزلة الخطب، وهو قولك: إنه لحسن القعدة والجلسة.

وكانت هناك امرأة من العرب يقال لها: أم خارجة، يضرب بها المثل، فيقال: أسرع من نكاح أم خارجة، فكان الخاطب يقف على باب خبائها، فيقول: خطب، فتقول: نكح.

2- الروح[2]:

المدلولات	التذكير	التأنيث	المجال الدلالي
1 - النفس	+	−	الإنسان
2 - النفس	−	+	الإنسان
3 - النفخ	+	−	الإنسان
4 - الوحي	+	−	الإنسان
5 - جبريل عليه السلام	+	−	**الإنسان**[*]
6 - الشخص	+	−	**الإنسان**

الروح الذي يعيش به الإنسان لم يخبر الله تعالى به أحداً من خلقه، ولم يعط علمه العباد، يقال: روحه، والروح مذكّر، والجمع أرواح، ووردت الكلمة في القُرآن الكريم وكلام العرب بمدلولات عدة، وهي:

(1) سورة البقرة، من الآية: 235.

(2) ينظر: **المعجم المفصل**، ص227، و**لسان العرب**، مادة [روح].

(*) ذكر هنا ضمن مجال الإنسان باعتبار علاقته بالأنبياء وهم بشر فأصبح من مجال الإنسان وعلاقاته.

1 - **النفَس**: الروح النفس الذي يتنفّس الإنسان، وهو جارٍ في جميع الجسد، وإذا خرج لم يتنفّس بعد خروجه، فإذا تتام خروجه بقي بصره شاخصاً نحوه، حتى يغمض.

2 - **النفْس**: الروح والنفس واحد، غير أن الروح مذكّر، والنفس مؤنّثة، قال تعالى: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِۖ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾[1] فالروح ما به حياة النفس. وفي قصة مريم: ﴿فَٱتَّخَذَتْ مِن دُونِهِمْ حِجَابًا فَأَرْسَلْنَآ إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا﴾[2]، أضاف سبحانه وتعالى الروح المرسل إلى مريم إلى نفسه، كما يقال: أرض الله وسماؤه، وكذلك في قوله تعالى للملائكة: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى فَقَعُوا۟ لَهُۥ سَـٰجِدِينَ﴾[3].

3 - **النفخ**: في كلام العرب سُمّي روحاً، لأنه ريح يخرج من الروح، ومنه قول ذي الرمّة في نار اقتدحها، وأمر صاحبه بالنفخ فيها:

فَقُلتُ لَهُ ارفَعها إِلَيكَ وَأَحيِها   بِروحِكَ وَاقتتهُ لَها قيتَةً قَدْرَا

4 - أي أحيها بنفخك، واجعله لها، الهاء في اجعله للروح؛ لأنه مذكّر، والهاء في لها للنار؛ لأنها مؤنّثة.

5 - **الوحي**: قال تعالى: ﴿رَفِيعُ ٱلدَّرَجَـٰتِ ذُو ٱلْعَرْشِ يُلْقِى ٱلرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِۦ عَلَىٰ مَن يَشَآءُ مِنْ عِبَادِهِۦ لِيُنذِرَ يَوْمَ ٱلتَّلَاقِ﴾[4]، من أمره هنا الوحي الموحى به إلى الرسول ﷺ، أي أمر النبوة متمثّلاً في القرآن، وسُمّي روحاً؛ لأنه حياة من موت الكفر، فصار بحياته للناس، كالروح الذي يحيا به جسد الإنسان. ومنه قوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا﴾[5]، أي ما نزل به جبريل من وحي ديني، فكان فيه حياة للناس، وفي الحديث:

(1) سورة الإسراء، الآية: 85.
(2) سورة مريم، الآية: 17.
(3) سورة الحجر، الآية: 29.
(4) سورة غافر، الآية: 15.
(5) سورة الشورى، من الآية: 52.

«تحابوا بذكر الله وروحه»[1]، أي عيشوا بذكر الله الموحى به إلى رسولكم.

6 - **جبريل** عليه السلام: قال سبحانه وتعالى في حقه: ﴿نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ﴾[2]، كما قال: ﴿يَوْمَ يَقُومُ ٱلرُّوحُ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ صَفًّا لَّا يَتَكَلَّمُونَ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ ٱلرَّحْمَٰنُ وَقَالَ صَوَابًا﴾[3]، قيل الروح خَلْقٌ كالإنسان وليس هو بالإنسان، والمقصود هنا جبريل عليه السلام.

7 - **قال ابن الأثير**: وقد تكرّر ذكر الروح في الحديث كما تكرّر في القرآن، ووردت فيه على معانٍ، والغالب منها أن المراد بالروح الذي يقوم به الجسد؛ وتكون به الحياة، وقد أُطلق على القرآن، والوحي، وجبريل.

8 - **الشخص**: يقال هذا روح يحيا بين الناس، فمن حقه أن يعامل معاملتهم.

3 - القدم[4]:

المدلولات	التذكير	التأنيث	المجال الدلالي
1 - الرجل	-	+	الإنسان
2 - الشجاع	+	-	الإنسان
3 - التقدم	+	-	الإنسان
4 - السابقة في العمل الصالح	-	+	الإنسان

القدم من لدن الرسغ، ما يطأ عليه الإنسان، والجمع أقدام، وقد يجمع على قدام وهي مؤنّثة تصغيرها قديمة.

ووَرَدَ لها في الاستعمال اللُّغوي عدة مدلولات، هي:

(1) علي بن حسام الدين المتقي الهندي، **كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال**، مؤسسة الرسالة، بيروت، سنة 1989م، ج9، ص23.

(2) سورة الشُّعراء، الآية: 193.

(3) سورة النبأ، الآية: 38.

(4) ينظر: **المعجم المفصل**، ص322-323، و**لسان العرب**، مادة [قدم].

1 - **الرجل**: عضو من أعضاء الإنسان يساعده على ثبات القيام، والتنقل من مكان لآخر، ومنه قوله تعالى: ﴿وَلَا تَتَّخِذُوٓاْ أَيۡمَٰنَكُمۡ دَخَلَۢا بَيۡنَكُمۡ فَتَزِلَّ قَدَمُۢ بَعۡدَ ثُبُوتِهَا﴾[1] فالقدم الرجل من الإنسان عندما تعثر في شيء أو تهوي في حفرة يختلّ ثبات الإنسان، تصغيرها رجيلة.

2 - **الشجاع**: يقال رجلٌ قَدِمٌ، أيْ شجاع، يقتحم الأمور والأشياء، يتقدّم الناس ويمشي في الحروب قُدُماً، ورجل قدم وامرأة قدم، إذا كانا جريئين، وفي الحديث: «طوبى لعبد مغبرّ قدم في سبيل الله».

3 - **التقدّم**: قال تعالى: ﴿أَكَانَ لِلنَّاسِ عَجَبًا أَنۡ أَوۡحَيۡنَآ إِلَىٰ رَجُلٖ مِّنۡهُمۡ أَنۡ أَنذِرِ ٱلنَّاسَ وَبَشِّرِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَنَّ لَهُمۡ قَدَمَ صِدۡقٍ عِندَ رَبِّهِمۡۗ﴾[2]، قال الأخفش: هو التقديم، كأنه قدّم خبراً، وكان له فيه تقديم، وفي حديث عمر ﷺ: «إلّا أنا على منازلنا من كتاب الله عزّ وجلّ، وقِسْمة رسول الله ﷺ، والرّجلُ وَقَدَمُه، والرَّجلُ وبلاؤه»[3] أيْ: أفعاله، وتقدّمه في الإسلام، وسبقه. وقد وَرَدَ في الحديث عن علي ﷺ قوله: «غير نكل في قدم، ولا واهناً في عزم» أي غير راجع في تقدّم أقدم عليه. فالأرجح أن القدم بمعنى التقدّم هنا، ومنه قول جرير:

أَبَني أُسَيدٍ قَد وَجَدتُ لِمازِنٍ ... قَدَماً وَلَيسَ لَكُم قَديمٌ يُعلَمُ

4 - **السابقة والعمل الصالح**: قال سِيبَوَيْه: «رجل قَدَمٌ، وامرأة قَدَمٌ، يعني أن لهما قدم صدق في الخير»، وقيل في «قدم صدق» في الآية السابقة: المنزلة الرفيعة والسابقة، والمعنى أنهم قد سبق لهم عند الله خير، وفي المقابل للكافرين قدم شرّ. قال حسّان بن ثابت:

لَنا القَدَمُ الأولى إِلَيكَ وَخَلفُنا ... لِأَوَّلِنا في طاعَةِ اللَهِ تابِعُ

---

(1) سورة النحل، من الآية: 94.

(2) سورة يونس، من الآية: 2.

(3) أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي، **السنن الكبرى**، مجلس دائرة المعارف النظامية، حيدر آباد-الهند، ط الأولى، سنة 1344هـ، ج2، ص79.

أي لنا السبق في اتباعك.

وقول ذي الرمّة:

وَأَنتَ امرُؤٌ مِن أَهلِ بَيتِ ذُؤابَةٍ   لَـهُـم قَـدَمٌ مَـعـروفَـةٌ وَمَـفـاخِـرُ

أي لهم أعمال وآثار معروفة شاهدة لهم.

فالقدم: السابقة في الأمر، يُقال لفلان قدم صدق، أي أثره حسنة.

ثانياً: الكلمات ذات مدلولات الحيوان:

وردت كلمة واحدة وهي العنكب[1] وجاءت في كلام العرب بدلالتين:

المدلولات	التذكير	التأنيث	التأنيث أغلب	المجال الدلالي
1 - ذكر العنكبوت	+	-	-	الحيوان
2 - جنس العنكبوت	+	+	+	الحيوان

1 - **ذكر العنكبوت**: الذكر عنكب، والأنثى عنكبة.

2 - **جنس العنكبوت**: دويبة تنسج في الهواء، وعلى رأس البئر نسجاً رقيقاً مهلهلاً. يذكّر ويؤنّث، وقيل التأنيث أغلب، والجمع عناكب، ومن شواهد التأنيث قوله تعالى: ﴿مَثَلُ ٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُواْ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَوۡلِيَآءَ كَمَثَلِ ٱلۡعَنكَبُوتِ ٱتَّخَذَتۡ بَيۡتٗاۖ وَإِنَّ أَوۡهَنَ ٱلۡبُيُوتِ لَبَيۡتُ ٱلۡعَنكَبُوتِۖ لَوۡ كَانُواْ يَعۡلَمُونَ﴾[2]، ومن شواهد التذكير قول الشاعر:

على هطّالهم[3] منهم بيوت   كأن العنكبوت هو ابتناها

ثالثا: الكلمات ذات مدلولات الطبيعة:

وردت كلمتان، هما الضحى، والفردوس، يمكن تحليلهما كما يلي:

---

(1) ينظر: **المعجم المفصل**، ص299، و**لسان العرب**، مادة [عنكب].

(2) سورة العنكبوت، الآية: 41.

(3) الهطّال: اسم جبل.

1 - الضحى[1]: وَرَدَ في كلام العرب بمدلولين، هما:

المدلولات	التذكير	التأنيث	المجال الدلالي
1 - الضحى	+	+	الطبيعة
2 - الضحاء	+	-	الطبيعة

1 - **الضحى**: مقصور، فويق ارتفاع النهار، من طلوع الشمس إلى أن يرتفع النهار وتبيض الشمس جداً، وهو أيضاً حين تطلع الشمس ويصفو ضوؤها، وبه سُمّيت صلاة الضحى، قال عمر ﵁: «أضحوا بصلاة الضحى» أي صلّوها لوقتها، ولا تؤخّروها إلى ارتفاع الضحى.

أما قوله تعالى: ﴿وَٱلشَّمۡسِ وَضُحَىٰهَا﴾[2] قيل: ضحاها: نهارها، وقوله تعالى: ﴿وَٱلضُّحَىٰ وَٱلَّيۡلِ إِذَا سَجَىٰ﴾[3]، فالضحى هنا النهار كله، وقيل: ضحاها: ضياؤها كله، فالضحى النهار، وقيل: ساعة من ساعات النهار. قيل: تؤنّث على أنها جمع ضحوة، وتذكّر على أنها اسم على فُعَل، مثل صُرَد.

2 - **الضحاء**: الوقت من بعد ارتفاع الشمس إلى قريب من منتصف النهار، أي بعد وقت الضحى، وقيل إذا ارتفع النهار، واشتدّ وقع الشمس، وهو عند ارتفاع النهار الأعلى.

2 - الفردوس[4]:

وَرَدَ في كلام العرب على عدة مدلولات، كما يلي:

(1) ينظر: **المعجم المفصل**، ص268، و**لسان العرب**، مادة [ضحا].
(2) سورة الشمس، الآية: 1.
(3) سورة الضحى، الآيتان: 1-2.
(4) ينظر: **المعجم المفصل**، ص314، و**لسان العرب**، مادة [فردس].

المدلولات	التذكير	التأنيث	المجال الدلالي
1 - البستان الذي فيه الكرم	+	-	الطبيعة
2 - الجنة	-	+	الطبيعة
3 - الوادي الخصيب	+	-	الطبيعة
4 - اسم روضة دون اليمامة	-	+	الطبيعة

1 - **البستان الذي فيه الكرم**: العرب تسمى الموضع الذي فيه كرم فردوساً، والفردوس خضرة العناب، وأهل الشام يقولون للبساتين والكروم الفراديس. كرم مفردس أي معرَّش. الفردوس بستان في البستان الذي يجمع ما يكون في البساتين. وقيل مذكّر لا غير لقول الرسول ﷺ: «نسألك الفردوس الأعلى».

2 - **الجنة**: الفردوس حديقة في الجنة لقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَرِثُونَ ٱلْفِرْدَوْسَ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾[1]، قال أهل اللُّغة: الفردوس مذكّر، وأُنّث هنا لأنه بمعنى الجنة.

3 - **الوادي الخصيب**: الفردوس البستان، والوادي الخصيب عند العرب كالبستان.

4 - **اسم روضة دون اليمامة**: وبهذا المدلول مؤنّثة.

رابعا: الكلمات ذات مدلولات الماديات:

وردت ثلاث كلمات في هذا الإطار، وهي الدرع، وحروف المعجم، وحروف المعاني. ويمكن تحليلها كما يلي:

(1) سورة المؤمنون، الآية: 11.

1 - الدرع[1]:

المدلولات	التذكير	التأنيث	التذكير أعلى	التأنيث أعلى	المجال الدلالي
1 - لبوس الحديد	+	+	-	+	الماديات
2 - قميص المرأة وثوب الجارية الصغيرة	+	+	+	-	الماديات

1 - **لبوس الحديد**: عرف العرب الدرع بمدلول لبوس الحديد، واختلف اللُّغويون حول تذكيرها وتأنيثها على هذا المدلول، قال اللحياني: «الدرع يذكّر ويؤنّث». وقال الفرّاء: «درع الحديد أنثى». وقال أبو حاتم السجستاني: «درع الحديد مؤنّث، وقد ذكر قوم فصحاء من بني تميم الدروع»، ثم قال: «والتأنيث هو الغالب المعروف، والتذكير أقلهما، وهو معروف». ويقال: درع مفاضة، ودرع سابغة، وفضفاضة، وملساء. ويقال: درع سابغ، وسابغة، والجمع أدرع، وأدراع، ودروع. من شواهد التذكير قول الراجز:

مُـقَـلِّـصاً بـالـدرع ذي الـتـغـضُّـن

فقال ذي التغضّن، ولم يقل ذات التغضّن. من شواهد التأنيث قول الراجز أيضاً:

كــأنــمــا فــي درعــه مــزروره   وضرغامة يخشى العدى زئيره

فوصف الدرع هنا على أنها ضرغامة، ولم يقل ضرغام.

2 - **قميص المرأة**: درع المرأة قميصها، وهي أيضاً الثوب الصغير تلبسه الجارية الصغيرة في بيتها، وكلاهما مذكّر، وقد يؤنّثان، قال اللحياني: «درع المرأة مذكّر لا غير، جمع أدراع». وجاء في التهذيب: الدرع ثوب تجوب المرأة وسطه، وتجعل له يدين، وتخيط له فرجه. ودرعت الصبية: إذا لبست الدرع، ودرع المرأة بالدرع: ألبسها إياه.

(1) ينظر: **المعجم المفصل**، ص206-207، ولسان **العرب**، مادة [درع].

2 - حروف المعجم[1]: (حروف المباني)

المدلولات	التذكير	التأنيث	التأنيث أرجح	المجال الدلالي
1 - الحروف	+	-	+	الماديات
2 - الكلمة	-	+	-	الماديات

1 - **الحروف**: من النحاة من يذكر حروف المعجم إذا جاءت بمدلول الحروف، فيقال هذا حرف الألف، والباء، والتاء... إلخ، وقيل التأنيث أرجح، فيقال: هذه ألف، وباء، وتاء... إلخ.

2 - **الكلمة**: عندما يأتي الحروف دالّة على كلمة فإنه يؤنّث، مثل قولنا: سورة ﴿ص﴾ أو ﴿ق﴾ فصارت ص، وق علماً على اسم السورة فأنّثتا.

3 - حروف المعاني[2]: مثل إنّ وأخواتها، وحروف العطف.

المدلولات	التذكير	التأنيث	التأنيث أرجح	المجال الدلالي
1 - الحروف	+	-	+	الماديات
2 - الكلمة	-	+	-	الماديات

1 - **الحروف**: إن حروف المعاني كلها تذكّر على معنى الحرف، فيقال: إنّ حرف توكيد ونصب، والواو حرف عطف، كما قيل التأنيث أرجح، تقول: تدخل أو يدخل «إن» على الجملة الاسمية؛ فتنصب أو فينصب المبتدأ.

2 - **الكلمة**: إن هذه الحروف تؤنّث إذا جاءت دالّة على كلمات، ومن ذلك قول: أبي طالب:

لَيتَ شِعري مُسافِرَ بنَ أَبي عَمْـ ـرٍو وَلَـيتٌ يَـقـولُـها الـمَـحزونُ

---

(1) ينظر: **المعجم المفصل**، ص110، 136.

(2) ينظر المصدر السابق نفسه.

فليت الأولى على معنى الحروف مذكّرة، أما الثانية فهي بمعنى كلمة؛ لذلك أُنّثت، والدليل مجيء هاء التأنيث بعدها في قوله: «يقولها».

لقد اشتمل هذا المبحث على مجموعة من الكلمات ذات مدلولات متباينة في ملمحي التذكير والتأنيث، ولكن كلّ كلمة بمدلولاتها تقع في إطار دلالي واحد، ويمكن إجمالها بمدلولاتها كما يلي:

المدلولات في إطار المجالات	العدد	ملمح التذكير	ملمح التأنيث	الترجيح بين التذكير والتأنيث
1 - الكلمات ذات مدلولات الإنسان	3	7	3	1
2 - الكلمات ذات مدلولات الحيوان	1	1	-	1
3 - الكلمات ذات مدلولات الطبيعة	2	3	2	1
4 - الكلمات ذات مدلولات الماديات	3	-	2	4

يلاحظ الآتي:

أولا: أن أكثر الكلمات الواردة في هذا المبحث تركّزت في مجال الإنسان ثلاث كلمات، ومجال الماديات ثلاث كلمات، من إجمالي الكلمات البالغ عددها تسع كلمات، وأقلها وروداً في مجال الحيوان كلمة واحدة.

ويمكن تفسير ذلك بأن مجال الإنسان ومتعلّقاته، وكذلك مجال الماديات التي من صنع الإنسان قد تتباين فيها وجهات النظر بالنسبة لمدلولاتها؛ فتتعدّد المدلولات وتتعدّد كذلك ملامح التذكير والتأنيث لها.

ثانيا: غلبة المدلولات ذات ملمح التذكير، حيث وَرَدَ أحد عشر مدلولاً في مقابل سبعة مدلولات لملمح التأنيث.

ثالثا: بروز الترجيح بين ملمحي التذكير والتأنيث في مجال الماديات، وهذا يبرهن على اختلاف وجهات النظر الخاصة تجاه الأشياء المصنوعة من قبل الإنسان لعدم بروز هوية التذكير والتأنيث فيها، وكذلك الجمادات.

المبحث الثاني: المدلولات في إطار مجالين:

في هذا المبحث نتعرّض للكلمات التي تعدّدت مدلولاتها في إطار مجالين دلاليين، مع تباين ملمحي التذكير والتأنيث في هذه المدلولات، فيمكن تصنيفها كما يأتي:

أولاً: الكلمات ذات مدلولات في إطار الإنسان والحيوان.

وَرَدَ في هذا الإطار أربع كلمات، هي: البطن، والشاء، والعسوس، والناب، ويمكن تحليلها كما يلي:

1 - البطن[1]:

المدلولات	التذكير	التأنيث	التأنيث على المعنى	المجال الدلالي
1 - البطن من الإنسان والحيوان	+	–	–	الإنسان والحيوان
2 - البطن من القبائل	+	–	+	الإنسان

1 - **البطن من الإنسان والحيوان**: معروف، وهو خلاف الظهر، مذكّر وشواهد التذكير قول العرب: ضرب عبد الله بطنه وظهره، وضُرب زيد البطن والظهر، جمعها أبطن جمع قلة، وبطون جمع كثرة، وتصغيرها بطين.

يقال: رجل بطين: لا همّ له إلا بطنه، وهو الرغيب الذي لا تنتهي نفسه عن الأكل، ورجل مبطن: ضامر البطن خميصه، وهذا على السلب، كأنه سلب بطنه فأعدمه، وألقت المرأة ذا بطنها أي ولدت.

2 - **البطن من القبائل**: ما دون القبيلة وفوق الفخذ، وفوق العمارة، مذكّر، والجمع أيضاً أبطن وبطون، وقد يؤنّث هذا على معنى القبيلة، ومنه قول

(1) ينظر: **المعجم المفصل**، ص153، و**لسان العرب**، مادة [بطن].

الشاعر:

فإن كلاباً هذه عشر أبطن   وأنت بريء من قبائلها العشر

جاء العدد مذكّراً لتأنيث البطن على معنى القبيلة، وأبان ذلك بعدها من قوله: «من قبائلها العشر».

2 - الشاء[1]:

المدلولات	التذكير	التأنيث	التأنيث على المعنى	المجال الدلالي
1 - الواحد من الغنم	+	-	+	الحيوان
2 - الثور الوحشي	+	-	-	الحيوان
3 - المرأة	-	+	-	الإنسان

1 - **الواحد من الغنم**: قيل مذكّر عند أكثر العرب، وربما أنّثوه على معنى الغنم. والشاء هي الشاة، وأصلها شاهة، فحُذفت الهاء الأصلية، وأُثبتت هاء العلامة التي تنقلب تاء في الإدراج، وقيل في الجمع شياه، كما قالوا ماء، وأصل الماء موه؛ فقلبت الواو ألفاً، والهاء همزة، والماهة والمياه واحده الماء.

وقيل الشاء، والشوي، والشية واحد، جاء في حديث الصدقة: «في الشوي في كلّ أربعين واحدة». قيل: إن العرب تقول ثلاث شياه إلى العشر، فإذا جاوزت فبالتاء، فإذا كثرت قالت: هذه شاء كثيرة، والشاء على هذا اسم جنس. كما قيل أيضاً: الشاة تكون من الضأن، والماعز، والظباء، والبقر، والنعام، وحمر الوحش.

2 - **الثور الوحشي**: لا يُقال إلا للذكر، فيقال: تشوّهت شاة إذا اصطدته.

3 - **المرأة**: قيل: إذا دلّت على المرأة فعلى سبيل التشبيه، ومنه قول عنترة:

يا شاةَ ما قَنَصٍ لِمَن حَلَّت لَهُ   حَرُمَت عَلَيَّ وَلَيتَها لَم تَحرُمِ

(1) ينظر: **المعجم المفصل**، ص251، و**لسان العرب**، مادة [شوه].

3 - العسوس[1]:

المدلولات	التذكير	التأنيث	المجال الدلالي
1 - الطالب للصيد	+	-	الحيوان
2 - الناقة التي ترعى وحدها	-	+	الحيوان
3 - المرأة التي لا تبالي أن تدنو من الرجال	-	+	الإنسان

1 - **الطالب للصيد**: هذه إحدى مدلولات العسوس؛ لأن عسَّ يعسّ عسّاً وعسساً: طاف بالليل، والعسوس والعسيس: الذئب الكثير الحركة، والذئب العسوس: الطالب للصيد بالليل، وقد عسّ الذئب: طاف بالليل، وقيل: إن هذا الاسم يقع على كلّ السباع إذا طلب الصيد بالليل.

2 - **الناقة التي ترعى وحدها**: كما قيل إنها تُطلق أيضاً على الناقة التي تضرب برجلها وهي تصبّ اللبن، أو التي لا تدرّ حتى تبتعد عن الناس، وأيضاً التي تضجر ويسوء خلقها.

3 - **المرأة التي لا تبالي أن تدنو من الرجال.**

4 - الناب[2]:

المدلولات	التذكير	التأنيث	المجال الدلالي
1 - سن من الأسنان	+	-	الإنسان والحيوان
2 - السن التي تخلف الرباعية	-	+	الإنسان
3 - الناقة المسنة	-	+	الحيوان
4 - سيد القوم وكبيرهم	+	-	الإنسان

1 - **سنّ من الأسنان**: معروف، وهو مذكّر.

2 - **السنّ التي تخلف الرباعية**: قيل جمعها أنيب، ونياب، ونيوب، وأناييب، كأبيات وأباييت، ورجل أنيب: غليظ الناب، لا يضغم شيئاً إلا كسره.

---

(1) ينظر: **المعجم المفصل**، ص289، و**لسان العرب**، مادة [عسس].

(2) ينظر: **المعجم المفصل**، ص381، و**لسان العرب**، مادة [نيب].

3 - **الناقة المسنة**: يسمونها بالناب أو النيوب، حين يطول نابها ويعظم.

4 - **سيد القوم وكبيرهم**: ومنه قول الشاعر[1]:

رَمى اللَهُ في عَينَي بُثَينَةَ بِالقَذى وَفي الغُرِّ مِن أَنيابِها بِالقَوادِحِ

فالأنياب هنا بمعنى سادتها إذا حالوا بينها وبين زيارتي، والشطر الأول كقولك: «سبحان الله ما أحسن عينها».

ثانياً: الكلمات ذات مدلولات في إطار الإنسان والطبيعة.

وَرَدَ في هذا الإطار إحدى عشرة كلمة، هي: الأحد، أسماء القبائل، حنين، الريح، والظهر، والعصر، والعسلوج، والعقيم، والفطر، والهدى، واليسار. ويمكن تحليلها كما يلي:

1 - الأحد[2]:

المدلولات	التذكير	التأنيث	المجال الدلالي
1 - اسم من أسماء الله	+	-	..[*]
2 - اسم لمن يصلح أن يخاطب	+	+	الإنسان
3 - اليوم المفرد	+	-	الطبيعة
4 - الأيام	-	+	الطبيعة

1 - **اسم من أسماء الله**: وَرَدَ في أسماء الله تعالى الأحد، وهو الفرد الذي لم يزل وحده، ولم يكن معه آخر.

2 - **اسم لمن يصلح أن يخاطب**: نقول: ما جاءني أحد، ما في الدار أحد، وعلى هذا يستوي فيه الواحد والجمع، والمذكّر والمؤنّث.

3 - **اليوم المفرد**: هو اليوم الأول من الأسبوع، وعلى هذا يلزمه الإفراد

(1) جَميل بُثَينَة/جميل بن عبد الله بن معمر العذري القضاعي، أبو عمرو.

(2) ينظر: **المعجم المفصل**، ص127، و**لسان العرب**، مادة [أحد].

(*) الله جل جلاله، لا يحدّه حدّ.

والتذكير، نقول: مضى الأحد بما فيه، أي يوم الأحد، والجمع آحاد.

4 - **الأيام**: **نقول**: مضى الأحد بما فيهنّ، أي مضت الأيام بما فيهنّ.

2 - أسماء القبائل(1):

المدلولات	التذكير	التأنيث	المجال الدلالي
1 - الحيّ أو الموضع	+	-	الطبيعة
2 - القبيلة	-	+	الإنسان

1 - **الحيّ أو الموضع**: إذا قصد بقولنا: ثمود، وتميم، وأسد، وعاد، أي حيّ ثمود، وتميم، وأسد، وعاد أي موضعها، فتُذكر هنا على معنى الحي، يقال: أنت في تميم أو أسد، أي في حيّ وموقع تميم وأسد.

2 - **القبيلة**: **قال اللُّغويون**: إن أسماء القبائل تؤنّث على معنى القبيلة، فيقال هذه تميم تشهد عليك، أي أهل قبيلة تميم، وقد حضرتك هاشم، أي بنو هاشم.

3 - حنين(2):

المدلولات	التذكير	التأنيث	المجال الدلالي
1 - اسم ماء أو موقع	+	-	الطبيعة
2 - اسم بقعة أو بلدة	-	+	الطبيعة
3 - اسم رجل	+	-	الإنسان

1 - **اسم ماء أو موقع**: اسم ماء أو موقع: يُطلق على الغزوة المشهورة بين المسلمين وكفار قريش، حيث قال تعالى: ﴿لَقَدْ نَصَرَكُمُ ٱللَّهُ فِي مَوَاطِنَ كَثِيرَةٍ وَيَوْمَ حُنَيْنٍ إِذْ أَعْجَبَتْكُمْ كَثْرَتُكُمْ فَلَمْ تُغْنِ عَنكُمْ شَيْـًٔا وَضَاقَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ ثُمَّ وَلَّيْتُم مُّدْبِرِينَ﴾(3) أي عند هذا الماء المعروف، أو هذا الموضع.

(1) ينظر: **المعجم المفصل**، ص103-106، 136-137.
(2) ينظر: **المعجم المفصل**، ص189، و**لسان العرب**، مادة [حنن].
(3) سورة التوبة، الآية: 25.

2 - **اسم بقعة أو بلدة**: ويأتي مؤنّثاً على أنه اسم للبقعة، ولما حول الماء، ومنه قول حسّان بن ثابت رضي الله عنه:

نَـصَـروا نَـبِـيَّـهُـم وَشَـدّوا أَزرَهُ **بِـحُـنَـيـنَ يَـومَ تَـواكُـلِ الأَبـطـالِ**

فجاء هنا ممنوعاً من الصرف دليلاً على تأنيثه.

3 - **اسم رجل**: تقول العرب للرجل إذا رُدّ عن حاجته ورجع بالخيبة: رجع بخُفّي حنين.

أصله أن حنيناً كان رجلاً شريفاً ادّعى إلى أسد بن هشام بن عبد مناف، فأتى إلى عبد المطلب وعليه خُفّان أحمران، فقال: «يا عم! أنا ابن أسد بن هشام»، فقال عبد المطلب: «لا وثياب هاشم، ما أعرف شمائل هاشم فيك، فارجع راشداً» فانصرف خائباً، فقالوا: رجع حنين بخفيه، فصار مثلاً.

وقيل إن حنين هذا اسم إسكاف من أهل الحيرة، ساومه أعرابي بخفين فلم يشترهما، فغاظه ذلك، وعلّق أحد الخُفّين في طريقه، وتقدّم وطرح الآخر، وكمن له، وجاء الأعرابي ووجد أحد الخفين، فقال: ما أشبه هذا بخُفّ حنين، لو كان معه آخر لأخذته، فتقدّم ورأى الخُفّ الآخر مطروحاً، فنزل وعقل بعيره، ورجع إلى الأول، فذهب الإسكاف براحلته، وجاء إلى الحي بخُفّي حنين.

4 - الريح(1):

المدلولات	التذكير	التأنيث	المجال الدلالي
1 - الهواء إذا تحرك	-	+	الطبيعة
2 - الأرج والنشر	+	-	الطبيعة
3 - الغلبة والقوة	-	+	الإنسان

1 - **الهواء إذا تحرك**: ويعرف بنسيم الهواء، وكذلك نسم كلّ شيء، وعلى

(1) ينظر: **المعجم المفصل**، ص227-228، ولسان **العرب**، مادة [روح].

هذا فهي مؤنّثة، ومنه قوله تعالى: ﴿مَثَلُ مَا يُنفِقُونَ فِي هَٰذِهِ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا كَمَثَلِ رِيحٍ فِيهَا صِرٌّ أَصَابَتْ حَرْثَ قَوْمٍ ظَلَمُوٓاْ أَنفُسَهُمْ فَأَهْلَكَتْهُ﴾[1] جمع الريح: رياح وأرواح، وفي الحديث: «هبّت أرواح النصر»[2]، وتقول العرب: لا تلقح السحاب إلا من رياح مختلفة، وفي الحديث كان رسول الله ﷺ يقول إذا هاجت الريح: «اللهم اجعلها رياحاً، ولا تجعلها ريحاً»[3]. ويحقّق ذلك مجيء الجمع في آيات الرحمة، والواحد في قصص العذاب في القُرآن الكريم، ومنه قوله تعالى: ﴿وَفِي عَادٍ إِذْ أَرْسَلْنَا عَلَيْهِمُ ٱلرِّيحَ ٱلْعَقِيمَ﴾[4] وقوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِيحًا صَرْصَرًا فِي يَوْمِ نَحْسٍ مُّسْتَمِرٍّ﴾[5].

2 - **الأرج والنشر**: أي الرياحين الطيبة الريح، ومن ذلك قول الشاعر:

كم من جراب عظيم جئت تحمله ودهنة ريحها يطغى على التفل

3 - **الغلبة والقوة**: ومنه قوله تعالى: ﴿وَأَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَلَا تَنَٰزَعُواْ فَتَفْشَلُواْ وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ وَٱصْبِرُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلصَّٰبِرِينَ﴾[6] أي قوتكم وغلبتكم.

5 - الظهر[7]:

المدلولات	التذكير	التأنيث	المجال الدلالي
1 - ساعة الزوال	-	+	الطبيعة
2 - صلاة الظهر	-	+	الإنسان
3 - الوقت والحين	+	-	الطبيعة

(1) سورة آل عمران، من الآية: 117.

(2) ابن الأثير أبو السعادات المبارك بن محمد الجزري، **النهاية في غريب الحديث والأثر**، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي - محمود محمد الطناحي، المكتبة العلمية-بيروت، سنة 1399هـ-1979م، ج2، ص658.

(3) أحمد بن علي بن المثنى أبو يعلى الموصلي التميمي، **مسند أبي يعلى**، تحقيق: حسين سليم أسد، دار المأمون للتراث-دمشق، ط1، سنة 1404هـ-1984م، ج4، ص341.

(4) سورة الذاريات، الآية: 41.

(5) سورة القمر، الآية: 19.

(6) سورة الأنفال، الآية: 46.

(7) ينظر: **المعجم المفصل**، ص281، و**لسان العرب**، مادة [ظهر].

1 - **ساعة الزوال**: وهو اسم لنصف النهار، سمّي به ظهرة الشمس، وهو شدة حرها، والظهيرة شدة الحرّ نصف النهار، ويؤنّث هنا على معنى الساعة.

2 - **صلاة الظهر**: تقول: دخلت في صلاة الظهر، وأُضيفت الصلاة إليه لأنه أظهر أوقات الصلاة، وقيل: أظهرها حرّاً، وقيل: لأنها أول صلاة أظهرت وصلّيت.

3 - **الوقت والحين**: يقال: أتانا بالظهيرة، وأتانا ظهراً، أي وقت أو حين الظهر أو الظهيرة، ويقال: أظهرت يا رجل، إذا دخلت في حدّ الظهيرة، وأظهرنا: إذا سرنا في وقت الظهر، ويُذكر الظهر هنا على معنى الوقت والحين.

6 - العصر[(1)]:

المدلولات	التذكير	التأنيث	المجال الدلالي
1 - مصدر عَصَر	+	-	الطبيعة
2 - الدهر	+	-	الطبيعة
3 - اليوم	+	-	الطبيعة
4 - صلاة العصر	-	+	الإنسان

1 - **مصدر عصر**: عصر العنب ونحوه مما له دهن، أو شراب أو عسل يعصره عصراً، فهو معصور، واعتصره: استخرج ما فيه، وقيل: عصره: ولي عصر ذلك بنفسه، ويقال: عصرت الثوب عصراً، فالعصر مصدر يدلّ على استخراج السائل من الشيء المعتصر.

2 - **الدهر**: قال الفرّاء: «العصر الدهر»؛ أقسم الله به في قوله: ﴿وَٱلْعَصْرِ إِنَّ ٱلْإِنسَـٰنَ لَفِى خُسْرٍ﴾[(2)].

(1) ينظر: **المعجم المفصل**، ص290، و**لسان العرب**، مادة [عصر].

(2) سورة العصر، الآيتان: 1-2.

3 - **اليوم**: يقال: العصر اليوم، والعصر الليلة، والعصران: يوم وليلة، ومنه قول الشاعر[1]:

وَلا يَلبَثُ العَصرانِ يَوماً وَلَيلَةً إِذا طَلبا أَن يُدرِكا ما تَيَمَّما

قال ابن السكيت في باب ما جاء مثنى: الليل والنهار، ويقال لهما العصران.

4 - **صلاة العصر**: العشي إلى احمرار الشمس، ما يلي المغرب من النهار، وهي ساعة من ساعات النهار، والجمع أعصر وعصور، وصلاة العصر مضافة إلى ذلك الوقت، وبه سُمّيت، يقال: العصر فاتتني، على معنى الصلاة فاتتني، ومنه قول الشاعر:

فروّح بنا يا عمرو قد قَصُرَ العَصْرُ

وفي الرّوحةِ الأولى الغنيمةُ والأجرُ

والصلاة الوسطى صلاة العصر؛ وذلك لأنها بين صلاتي النهار وصلاتي الليل. وفي الحديث: «حافظ على العصرين»[2]، يريد صلاة الفجر وصلاة العصر؛ لأنهما يقعان في طرفي العصرين الليل والنهار.

7 - العسلوج[3]:

المدلولات	التذكير	التأنيث	المجال الدلالي
1 - المرأة الطويلة الحسنة	-	+	الإنسان
2 - ما لان واخضر من قضبان الشجر والكرم			الطبيعة

1 - **المرأة الطويلة الحسنة**: ومنه قول الشاعر:

ريّا الرّوادف عسلوج خَدَلّجةٌ قلبي إليها وإن لم تَجْزِ مفرور

(1) هو حُميد بن ثور بن حزن الهلالي العامري، أبو المثنى من قيس عيلان.
(2) أبي داوود، **السنن**، طبعة دار الكتاب العربي، ج1، ص163.
(3) ينظر: **المعجم المفصل**، ص289، و**لسان العرب**، مادة [عسلج].

ومنه قولهم: جارية عسلوجةُ النبات والقوام [الشباب].

2 - **ما لان واخضر من قضبان الشجر والكرم**: أي أول ما ينبت، ويقال: العساليج: عروق الشجر.

8 - العقيم[1]:

المدلولات	التذكير	التأنيث	المجال الدلالي
1 - وصف يستوي فيه المذكر والمؤنث	+	+	الإنسان
2 - من أسماء الريح	-	+	الطبيعة
3 - صفة الدنيا	-	+	الطبيعة
4 - يوم القيامة	+	-	الطبيعة

1 - **وصف يستوي فيه المذكّر والمؤنّث**: العَقم: القطع، والعَقم والعُقم: هزمة تقع في الرحم فلا تقبل الولد، ويقال: عقّم الله رحمها، وعُقمت المرأة، وامرأة عقيم. ورجل عقيم لا يولد له. وفي الحديث: «سوداء ولود خير من حسناء عقيم»، وفي الحاضرة يقال: الرجال عنده بكم، والنساء بمثله عقم.

2 - **من أسماء الريح**: الريح العقيم في كتاب الله هي الدَّبُورُ، وهي التي لا يكون معها لقح، ولا تأتي بمطر، إنما هي ريح الإهلاك، ومنه قوله تعالى: ﴿وَفِي عَادٍ إِذْ أَرْسَلْنَا عَلَيْهِمُ ٱلرِّيحَ ٱلْعَقِيمَ﴾[2].

3 - **صفة الدنيا**: أي لا ترد على صاحبها خيراً.

4 - **يوم القيامة**: يقال: يوم عقيم؛ لأنه لا يوم بعده.

(1) ينظر: **المعجم المفصل**، ص294، و**لسان العرب**، مادة [عقم].

(2) سورة الذاريات، الآية: 41.

9 - الفطر[1]:

المدلولات	التذكير	التأنيث	المجال الدلالي
1 - إفطار الصائم	+	+	الإنسان
2 - عيد الفطر	+	-	الإنسان
3 - العنب	+	-	الطبيعة
4 - اسم رجل	+	-	الإنسان

1 - **إفطار الصائم**: الفِطْرُ نقيض الصوم، يقال: رجلٌ فِطْرٌ، وامرأةٌ فِطْرٌ، ورجال فِطْرٌ، ونساء فِطْرٌ، يستوي فيه المذكّر والمؤنّث، والمفرد والجمع، وفي الحديث: «إذا أقبل الليل، وأدبر النهار، وغابت الشمس، فقد أفطر الصائم»[2] أي: دخل في وقت الفطر، وحان له أن يفطر.

2 - **عيد الفطر**: يقال الفطر حضرته بمدينة كذا، أي عيد الفطر.

3 - **العنب**: يسمى فطراً، إذا بدت رؤوسه، لأن القضبان تتفطّر.

4 - **اسم رجل**: قيل: إن من أسماء العرب: فِطْرٌ، وهو مُحَدِّث، وهو فِطْرُ بن خليفة.

10 - الهدى[3]:

المدلولات	التذكير	التأنيث	المجال الدلالي
1 - ضد الضلال	+	+	الإنسان
2 - النهار	+	-	الطبيعة
3 - الطاعة والورع	-	+	الإنسان
4 - الطريق	+	-	الطبيعة

(1) ينظر: **المعجم المفصل**، ص317، و**لسان العرب**، مادة [فطر].

(2) أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري، **الجامع الصحيح المسمى صحيح مسلم**، دار الجيل بيروت + دار الأفاق الجديدة، ج3، ص132.

(3) ينظر: **المعجم المفصل**، ص396، و**لسان العرب**، مادة [هدي].

1 - **ضد الضلال**: للغويين آراء في هذا المدلول، قال أبو حاتم: «الهدى مذكّر في جميع اللُّغات، إلا أن بعض بني أسد يؤنّث، ولا أُحقّ ذلك». وقال ابن سيده: «الهدى ضد الضلال، وهو الرشاد، والدلالة أنثى، وقد حُكي فيه التذكير، قال تعالى: ﴿وَلَن تَرْضَىٰ عَنكَ ٱلْيَهُودُ وَلَا ٱلنَّصَٰرَىٰ حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ ۗ قُلْ إِنَّ هُدَى ٱللَّهِ هُوَ ٱلْهُدَىٰ ۗ﴾[1]» وعليه؛ فالهدى هنا يذكر وقد يؤنث.

2 - **النهار**: ومنه قول تميم بن مقبل:

حَـتَّـى اسْـتَـبَـنْـتُ الـهُـدَى والـبِـيـدُ هَـاجِـمَـةٌ
يَـخْـشَـعْـنَ فـي الآلِ غُـلْـفـاً أَوْ يُـصَـلِّـيـنَـا

3 - **الطاعة والورع**: ومنه قوله تعالى: ﴿أُولَٰٓئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ ۖ وَأُولَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ﴾[2] أي على طاعة وورع من ربهم.

4 - **الطريق**: يسمى هدى لأنه يُهْتدى به إلى المقصد المطلوب في السفر، وقصد الحاجة، ومنه قول الشماخ:

قَد وَكَّلَت بِالهُدى إِنسانَ ساهمةٍ		كَأَنَّهُ مِن تَمامِ الظِمءِ مَسمولُ

11 - اليسار[3]:

المدلولات	التذكير	التأنيث	المجال الدلالي
1 - الغنى	+	-	الإنسان
2 - الجهة اليسرى	+	-	الطبيعة
3 - اليد اليسرى	-	+	الإنسان
4 - اسم موضع	+	-	الطبيعة

1 - **الغنى**: اليسار واليسارة: الغنى وغيره، وقد أيسر الرجل: استغنى،

(1) سورة البقرة، من الآية: 120.
(2) سورة البقرة، الآية: 5.
(3) ينظر: **المعجم المفصل**، ص405، و**لسان العرب**، مادة [يسر].

يوسر، صارت الياء واواً لسكونها وضمّ ما قبلها، ومنه قول الشاعر:

ليسَ تخفى يَسَارتي قدرَ يوم ولقد يُخفي شيمتي إعسارى

ويقال أنظرني حتى يسارِ، أي: ميسرة، ومنه قول الشاعر:

فقلت امكثي حتى يسارِ لعلّنا نحجّ معاً، قالت: أعاماً وقابله؟

2 - **الجهة اليسرى**: يقال ياسر بالقوم: أخذ بهم يسرة، وأخذ بهم ذات اليسار، أو جهة اليسار.

3 - **اليد اليسرى**: وهو نقيض اليمين، والجمع يسْرٌ ويُسُر.

4 - **اسم موضع**.

ثالثاً: الكلمات ذات مدلولات في إطار الإنسان والماديات.

وَرَدَ في هذا الإطار ست كلمات، وهي: الأذن، وإرم، والخُرس، والخيط، والرهط، والقثب. ويمكن تحليلها كما يلي:

1 - الأذن[1]:

المدلولات	التذكير	التأنيث	المجال الدلالي
1 - عضو السمع	-	+	الإنسان
2 - الرجل الذي يصدق بما يسمع	+		الإنسان
3 - مقبض الكوز أو الدلو	-	+	الماديات
4 - اسم رجل	+	-	الإنسان

1 - **عضو السمع**: وهو معروف، من الحواس، جمعها آذان، تصغيرها: أذينة، ومنه قوله تعالى: ﴿لِنَجْعَلَهَا لَكُمْ تَذْكِرَةً وَتَعِيَهَآ أُذُنٌ وَٰعِيَةٌ﴾[2].

2 - **الرجل الذي يصدق بما يسمع**: رجل أذْن وأذُن، مستمع لما يقال له، قابل له، ومنه قوله تعالى: ﴿وَمِنْهُمُ ٱلَّذِينَ يُؤْذُونَ ٱلنَّبِىَّ وَيَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ

(1) ينظر: **المعجم المفصل**، ص128، **ولسان العرب**، مادة [أذن].
(2) سورة الحاقة، الآية: 12.

قُلۡ أُذُنُ خَيۡرٖ لَّكُمۡ﴾[1] أي مستمع خير لكم.

3 - **مقبض الكوز أو الدلو**: أذن كلّ شيء مقبضه، كأن الكوز والدلو على التشبيه.

4 - **اسم رجل**: أذن اسم رجل، وأذينة اسم ملك من ملوك اليمن.

2 - إرم[2]:

المدلولات	التذكير	التأنيث	المجال الدلالي
1 - والد عاد الأولى	+	-	الإنسان
2 - عاصمة قوم عاد	-	+	الماديات
3 - الحجارة	-	+	الماديات

1 - **والد عاد الأولى**: جاء في قوله تعالى: ﴿إِرَمَ ذَاتِ ٱلۡعِمَادِ﴾[3] «من لم يضف جعل إرَم اسمه، ولم يصرفه، لأنه جعل عاداً اسمَ أبيهم».

2 - **عاصمة قوم عاد**: جاء أيضاً في الآية السابقة: «ومن قرأه بالإضافة ولم يصرف جعله اسم أمهم، أو اسم بلدة».

3 - **الحجارة الإرم**: حجارة تنصب عَلَماً في المفازة، والجمع آرام، وفي الحديث: «ما يوجد في آرام الجاهلية وخِرَبِها فيه الخمس»، الآرام: الأعلام، وهي حجارة تجمع وتنصب في المفازة، يُهتدى بها، واحدها إِرَمٌ.

وكان من عادة الجاهلية أنهم إذا وجدوا شيئاً في طريقهم لا يمكن استصحابه؛ تركوا عليه حجارة يعرفونه بها، حتى إذا عادوا أخذوه، وخصّ بعضهم به أعلام عاد، واحدها إرم، وأرم، وأيرميّ.

والأُرُومُ أيضاً: الأعلام، وقيل هي قبور عاد.

---

(1) سورة التوبة، من الآية: 61.

(2) ينظر: **المعجم المفصل**، ص130، ولسان **العرب**، مادة [أرم].

(3) سورة الفجر، الآية: 7.

3 - الخرس[1]:

المدلولات	التذكير	التأنيث	المجال الدلالي
1 - طعام الولادة	+	-	الماديات
2 - الدعوة إلى الولادة	-	+	الإنسان

1 - **طعام الولادة**: يقال خرّسْتُ النفساء تخريساً، إذا أطعمتها في ولادتها، والخُرْسُ: طعام الولادة.

2 - **الدعوة إلى تسمية الولادة**: تعدّدت الدلالة السابقة واستعملت بهذا المدلول.

4 - الخليط[2]:

المدلولات	التذكير	التأنيث	المجال الدلالي
1 - الزوج	+	+	الإنسان
2 - القوم الذين أمرهم واحد	+	-	الإنسان
3 - الشريك أو الجار	+	-	الإنسان
4 - المزج	+	-	الماديات

1 - **الزوج**: يقال للزوج خليط، وللزوجة خليط، فهو يذكّر ويؤنّث.

2 - **القوم الذين أمرهم واحد**: يُقال في الجمع خلطاء، وخلط، ومنه قول الشاعر[3]:

إِنَّ الـخَـلـيـطَ أَجَـدّوا الـبَـيـنَ فَـانـجَـرَدوا

وَأَخــلَــفــوكَ عِــدَ الأَمــرِ الَّــذي وَعَــدوا

3 - **الشريك أو الجار**: يقولون: الخليط المخالط، يريدون الشريك الذي يخلط ماله بمال شريكه، وخليط القوم: مخالطهم، كالنديم المنادم،

(1) ينظر: **المعجم المفصل**، ص193، و**لسان العرب**، مادة [خرس].

(2) ينظر: **المعجم المفصل**، ص198، و**لسان العرب**، مادة [خلط].

(3) هو الأخضر اللهبي، الفضل بن العباس بن عتبة بن أبي لهب، من بني هاشم، قريش.

والجليس المجالس. وقيل: الخليط الجار يكون واحداً وجمعاً، ومنه قول جرير:

بانَ الخَليطُ وَلَو طُوِّعتُ ما بانا وَقَطَّعوا مِن حِبالِ الوَصلِ أَقرانا

4 - **المزج**: خَلَطَ الشيءَ بالشّيءِ: مزجه، وخالط: مازج، سمن خليط: فيه شحم ولحم، والخليط من العلف: تبن وأقط، والخليط أن تحلب الضأن على لبن المعز والعكس، أو الناقة على الغنم، وكذلك في الأنبذة: تمر وزبيب، أو عنب ورطب.

5 - الرهط[1]:

المدلولات	التذكير	التأنيث	التأنيث على المعنى	المجال الدلالي
1 - الرجل وقومه	+	-	+	الإنسان
2 - سوار جلد	+	-	-	الماديات

1 - **الرجل وقومه**: رهط الرجل: قومه وقبيلته، وعدد يجمع من ثلاث إلى عشرة، قيل: من سبعة إلى عشرة، وقيل: ما دون العشرة من الرجال لا يكون فيهم امرأة، ومنه قوله تعالى: ﴿وَكَانَ فِي ٱلْمَدِينَةِ تِسْعَةُ رَهْطٍ يُفْسِدُونَ فِي ٱلْأَرْضِ وَلَا يُصْلِحُونَ﴾[2] فذكر الرهط. وقد يؤنّث على معنى الجماعة. وهو جمع لا واحد له من لفظه، مثل: ذود. والجمع: أرهُط، وأرهاط، وأراهيط.

2 - **سوار جلد**: قيل: الرهط جلد قدرُ ما بين الركبة والسرة، تلبسه الحائض، وكانوا في الجاهلية يطوفُون عراةً، والنّساء في أرهاط. وقيل في وصفه: جلد يقدّ سيوراً، عرض السير أربعُ أصابعَ، أو شبرٌ، تلبسه الجارية الصغيرة قبل أن تدرك، وتلبسه أيضاً وهي حائض.

(1) ينظر: **المعجم المفصل**، ص126-127، ولسان **العرب**، مادة [رهط].

(2) سورة النمل، الآية: 48.

6 - القِتْب[1]:

المدلولات	التذكير	التأنيث	قد يؤنث	المجال الدلالي
1 - إكاف البعير	+	-	+	الماديات
2 - المِعْي	-	+	-	الإنسان
3 - من أداة السانية	+	-	-	الماديات

1 - **إكاف البعير**: القتب: واحد الأقتاب، وهي الأُكُفُ التي توضع على ثقالة الأحمال، وأقتبت البعير، إذا شدّدت عليه القتب، وهو هنا مذكّر، وقد يؤنّث.

2 - **المعي**: القتب من الأمعاء أنثى، تصغيرها قتيبة، وفلان مبعوج يجرّ أقتابه: أمعاءه، جمع قتب.

3 - **أداة السانية**: يقال: هي أُكُفٌ صغار توضع على السواني.

رابعاً: الكلمات ذات المدلولات في إطار الطبيعة والماديات.

وَرَدَ في هذا الإطار خمس كلمات، هي: الأربعاء، والأيام، والسعير، والسماء، والشمس. ويمكن تحليلها كما يلي:

1 - الأربعاء[2]:

المدلولات	التذكير	التأنيث	المجال الدلالي
1 - الأربعاء لفظاً	-	+	الماديات
2 - اليوم	+	-	الطبيعة
3 - الأيام	-	+	الطبيعة
4 - عمود من أعمدة الخباء	+	-	الماديات

1 - **الأربعاء**: نقول: مضت الأربعاء بما فيها، فأُنّثت هنا لأننا قصدنا لفظ الأربعاء.

(1) ينظر: **المعجم المفصل**، ص321، و**لسان العرب**، مادة [قتب].
(2) ينظر المعجم المفصل، ص128، ولسان العرب مادة [ربع].

2 - **اليوم**: نقول: مضى الأربعاء بما فيه، ذُكِّرَ هنا لأننا قصدنا يوم الأربعاء، وهو اليوم الرابع من الأسبوع؛ لأن أول أيامه الأحد.

3 - **الأيام**: نقول: مضى الأربعاء بما فيهنّ؛ فأُنِّث هنا لأننا قصدنا مضت أيام الأربعاء.

4 - **عمود من أعمدة الخباء.**

2 - الأيام[1]:

المدلولات	التذكير	التأنيث	المجال الدلالي
1 - جمع يوم	-	+	الطبيعة
2 - الحين والزمان	+	-	الطبيعة
3 - الوقائع	-	+	الماديات
4 - نعم الله	-	+	الطبيعة

1 - **جمع يوم**: اليوم معروف، مقدارها من طلوع الشمس إلى غروبها، والجمع أيام.

2 - **الحين والزمان**: تذكر الأيام على هذا المدلول، قال جميل بثينة:

ألا ليت أيام الصفاء جديد   ودهراً تولى يا بثين يعود

فجعل الأيام على معنى ألا ليت زمان الصفاء جديد، والحمل على المعنى كثير في لُغة العرب.

3 - **الوقائع**: العرب تقول: الأيام في معنى الوقائع، ويقال: هو عالم بأيام العرب، يريد وقائعها، ومنه قول الشاعر:

وقائعُ في مضرٍ تسعةٌ   وفي وائل كانت العاشِرَهْ

فقال تسعة، وكان ينبغي أن يقول تسع، لأن الوقيعة أنثى، ولكنه ذهب إلى الأيام، وخصّوا الأيام دون ذكر الليالي في الوقائع؛ لأن حروبهم كانت نهاراً.

(1) ينظر: **المعجم المفصل**، ص146، ولسان **العرب**، مادة [يوم].

قال عمر بن كلثوم:

وأيـــام لـــنـــا غـــرّ طـــوال ....

فإنه يريد أيام الوقائع التي نصروا فيها على أعدائهم.

4 - **نعم الله**: قيل في قوله تعالى: ﴿وَذَكِّرْهُم بِأَيَّىٰمِ ٱللَّهِ﴾[1] أي ذكرهم بنعم الله، التي أنعم فيها عليهم، وبنقم الله التي انتقم فيها بقوم عاد وغيرهم.

وروي عن أبي بن كعب رضي الله عنه عن النبي ﷺ قوله في الآية السابقة: «فيها النعم التي تأتي تباعاً، ولا تنقطع» أيامه: نِعَمُهُ، نعمةً وراء نعمةٍ، وهكذا.

3 - السعير[2]:

المدلولات	التذكير	التأنيث	المجال الدلالي
1 - من أسماء جهنم	-	+	الطبيعة
2 - النار	-	+	الطبيعة
3 - لهب النار	+	-	الطبيعة
4 - نار سعير	-	+	الماديات

1 - **من أسماء جهنم**: قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَعَنَ ٱلْكَـٰفِرِينَ وَأَعَدَّ لَهُمْ سَعِيرًا﴾[3] فالسعير هنا مؤنّثة.

2 - **النار**: قال تعالى: ﴿فَٱعْتَرَفُواْ بِذَنۢبِهِمْ فَسُحْقًا لِّأَصْحَـٰبِ ٱلسَّعِيرِ﴾[4] أي بُعداً لأصحاب النار، وقيل: السعير الساعورة: النار.

3 - **لهب النار**.

4 - **نار سعير**: أي موقدة.

(1) سورة إبراهيم، من الآية: 5.

(2) ينظر: **المعجم المفصل**، ص242، و**لسان العرب**، مادة [سعر].

(3) سورة الأحزاب، الآية: 64.

(4) سورة الملك، الآية: 11.

4 – السماء[1]:

المدلولات	التذكير	التأنيث	أغلبية التأنيث	قد يذكر	المجال الدلالي
1 – سماء كلّ شيء أعلاه	+	–	–	–	الماديات
2 – التي تظل الأرض	–	+	–	+	الطبيعة
3 – المطر	+	+	+	–	الطبيعة
4 – سماء البيت	–	+	–	+	الماديات

1 – **سماء كلّ شيء أعلاه**: ومنها: سماء النعل: أعلاه التي يقع عليها القدم، وظهر الفرس عندما يمتطى لعلوّه، قال الشاعر:

وَأَحمَرَ كَالديباجِ أَمّا سَماؤُهُ فَرَيّا وَأَمّا أَرضُهُ فَمُحولُ

2 – **التي تظلّ الأرض**: قيل: هي مؤنّثة، فنقول: هي السماء الدنيا، إذا ذُكّرت عنوا السقف، والتذكير قليل، ومنه قول الشاعر:

فلو رفع السماء إليه قوماً لحقنا بالسماء مع السحاب

3 – **المطر**: يقال: ما زلنا نطأ السماء حتى أتيناكم، أي المطر، فالسماء هنا مذكر، ومن العرب من يؤنّثه وإن كان بمعنى المطر، كما تذكّر السماء وإن كانت مؤنّثة، كما في قوله تعالى: ﴿ٱلسَّمَآءُ مُنفَطِرٌۢ بِهِۦۚ كَانَ وَعۡدُهُۥ مَفۡعُولًا﴾[2] وقيل: الأغلب التأنيث. ومن شواهد التذكير قول معاوية بن مالك:

إذا سقط السماء بأرض قوم رعيناه، وإن كانوا غضابا

فالسماء هنا المطر، وسمّى المطر سماء لأنه ينزل من السماء، ويُسمّى العشب أيضاً سماء لأنه يكون عن السماء الذي هو المطر.

4 – **سماء البيت**: هو رواقه، وهي الشقة التي دون العلياء.

(1) ينظر: **المعجم المفصل**، ص246–247، ولسان **العرب**، مادة [سما].
(2) سورة المزمل، الآية: 18.

5 - الشمس[1]:

المدلولات	التذكير	التأنيث	المجال الدلالي
1 - الشمس طالعة	-	+	الطبيعة
2 - ضرب من الحلي	+	-	الماديات
3 - اسم صنم	+	-	الماديات

1 - **الشمس طالعة**: شمس عين الضح، أي: أن الشمس هي العين التي في السماء تجري في الفلك، وأن الضح ضوؤه الذي يشرق على وجه الأرض، قال الشاعر:

الشمس طالعة ليست بكاسفة تبكي عليك نجومَ الليل والقمرا

2 - **ضرب من الحَلْيِ**: قيل: هو قلادة الكلب، والشمس التي في القلادة ذكر.

3 - **اسم صنم**: كان يوجد صنم يعبد في الجاهلية، اسمه شمس، وقيل: عبد شمس بطن من قريش، سُمّوا بذلك الصنم.

ضمّ هذا المبحث مجموعة من الكلمات إضافة لكون مدلولاتها متباينة في ملمحي التذكير والتأنيث، فهي تنتمي أيضاً لمجالين دلاليين، ويُمكن إجمالها بمدلولاتها كما يلي:

المدلولات في إطار المجالات	العدد	ملمح التذكير	ملمح التأنيث	الترجيح بين التذكير والتأنيث
1 - الكلمات ذات مدلولات الإنسان والحيوان	4	6	5	2
2 - الكلمات ذات مدلولات الإنسان والطبيعة	11	20	13	4
3 - الكلمات ذات مدلولات الإنسان والماديات	6	9	6	3
4 - الكلمات ذات مدلولات الطبيعة والماديات	5	7	9	3

(1) ينظر: **المعجم المفصل**، ص258، و**لسان العرب**، مادة [شمس].

يلاحظ الآتي:

أولاً: أكثر الكلمات وروداً في هذا المبحث هي الكلمات ذات المدلولات المتعلّقة بمجال الإنسان والطبيعة حيث وردت إحدى عشرة كلمة من إجمالي ست وعشرين كلمة، وتلتها الكلمات ذات المدلولات المتعلّقة بمجال الإنسان والماديات حيث وَرَدَ ست كلمات.

أمّا الكلمات ذات المدلولات الدائرة في إطار الإنسان والحيوان، فهي قليلة نتيجة لمحدودية العلاقة بين الإنسان والحيوان، إذا قورنت بالعلاقة بينه وبين الطبيعة.

أما الكلمات ذات المدلولات الدائرة في إطار الطبيعة والماديات، فجاء في هذا المبحث خمس كلمات لها.

ثانياً: ملمح التذكير للمدلولات في هذا المبحث أيضاً تردّد بنسبة ملحوظة، حيث سجل اثنتين وأربعين مرة، ووَرَدَ مقابل ثلاث وثلاثين لملمح التأنيث.

ثالثاً: جاء أكثر الأُطر ترجيحاً بين ملمحي التذكير والتأنيث الكلمات ذات المدلولات الدائرة في إطار مجالي الإنسان والطبيعة، وهذا يفسّر لنا ترجّح وجهات النظر في مدلولات هذه الكلمات، وعدم الثبات فيها لشمولية العلاقة بين الإنسان والطبيعة.

الخاتمة:

إن تعدّد المدلولات للكلمة الواحدة أمر وارد في اللُّغة، ودليل من دلائل اتساع أساليبها، وثرائها، ووعي أهلها بمدلولات كلماتهم، وتصريفهم لوجوه هذه المدلولات. ولكن كون هذه المدلولات تنتقل بين ملمحي التذكير والتأنيث، فهذا يُعتبر درباً وعراً من دروب الاستعمال اللُّغوي يدلّ على مدى وعي مستخدمي اللُّغة، وهو دليل من أدلّة المقدرة على التصرّف اللُّغوي، واستثمار الطاقة الكامنة في الكلمات دون الحاجة لمفردات بديلة لما هو وارد. وقد يكون العكس هو الصحيح هنا بأن البيئات التي نمت فيها هذه الاستعمالات اللُّغوية هي بيئات لغوية منعزلة، قليلة الارتباط والاحتكاك الثقافي بغيرها، فتصرّفت في محصولها اللُّغوي وفق توافقية الاستعمال البارز لديها.

وعلى كلا الأمرين فلا شكّ أن هذه القدرة لغوية تستحق النظر والاعتبار، والاعتراف بالمقدرة على التصرّف حيال مستحدثات في زمانها، فأوجدت لها العقلية العربية مدلولات ملائمة حَسَب وجهة نظرهم، أغنتهم عن أساليب كثيرة لإيجاد كلمات جديدة، ويا ليتنا في العصر الحديث نفعل كما فعل أولئك.

ويزيد الأمر عجباً أن هذه المدلولات تتعدّد في أُطر ومسارات لغوية عدة، فمنها ما يتعدّد في إطار مجال دلالي واحد؛ إنسان، أو طبيعة، أو ماديات. وبعضها يتعدّد في إطار مجالين، وهذا أمر يجعل الدارس يتعجّب -حقاً- من رحابة أُفق الاستعمال اللُّغوي عند أولئك العرب.

ولقد أبانت هذه الدراسة الأمور التالية:

أولاً: كثرة عدد المفردات الدائرة مدلولاتها في إطار مجالين دلاليين، حيث وَرَدَ في المبحث الثاني الذي تناول هذا الجانب ست وعشرون كلمة؛ والمبحث الأول تسع كلمات. ويمكن تفسير ذلك بأن تباين المدلولات في ملمحي التذكير والتأنيث في إطار مجالين دلاليين أيْسَرُ على المستعمل للُّغة، من الانتقال بينهما في مجال واحد.

ثانياً: الأكثرية الواضحة على مدى البحث في كون ملمح التذكير للمدلولات أكثر من ملمح التأنيث، يبرهن وبوضوح على أن الأصل في الأشياء التذكير.

ثالثاً: وجد أن عملية الترجيح بين ملمحي التذكير والتأنيث ظهرت بصورة واضحة في مدلولات المجال الواحد في إطار الماديات، ومدلولات المجالين في إطار الإنسان والطبيعة، وقد عقّبت على كلٍّ في مكانه من البحث.

ولكن هنا لا أجد قاسماً مشتركاً بينهما سوى لسان حال اللُّغة قائلاً: هكذا شأني مع دارسي، قد أوصلهم إلى جانب من جوانبي فيتضح لهم تفسيره، ولكن لا بدّ أن يبقى جانب آخر غامضاً لكي أصلهم بحبل لا ينقطع بي، ولا بدراستي.



أ.د. عمارة حنيش بيت العافية
كلية الدعوة الإسلامية ـ طرابلس. ليبيا

الحمد لله العظيم الذي أنزل القُرآن الكريم ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ﴾[1] فنعت العربية بالبيان، وفضّلها على ما نُطق بسواها من لسان، فعزّز مقامها وبوّأها مكانة عليّة، لا تدانيها فيها لُغة أُخرى، لأن الله تعالى فوق هذا التشريف تكفّل بحفظها. والصلاة على خير من نطق بها محمد صلى الله عليه وسلم.

وبعد، فهذا البحث يقوم على أساس تقرير حقيقة بيّنة لا يجادل فيها أهل العلم بالعربية، ولا يقفون عندها متشكّكين، هي أن العربية لُغة تمتاز بقدرة كبيرة على وصف الأشياء وبشكل يُحيط بالموصوفات ويجلّيها، ويُتيح فرصَ المعرفة الوثيقة بها. كلّ ذلك في قوالبَ لغويةٍ رصينة تيسِّرُ الوصول إلى المعنى، وتُبعد اللبس في فهم المراد منه. حتى إنه ومن خلال ترجمات مقطوعات نصوص بين العربية وسواها (الإنجليزية مثلاً)، يجد الدارس وضوحاً في النص العربي، وشيئاً من الاحتمال والتأويل في الأُخرى.

لكن ظهر بين أظهرنا كثر لا يقيمون للعربية وزناً، ولا يحرصون على استقامة ألسنتهم، بل ويجادلون بالباطل ليدحضوا به الحق، فيذهبون إلى حدّ

(1) سورة الشُّعراء، الآية: 195.

التصريح بالقول: إن العربية لُغة يقصر باعها عن خوض العلوم، ولا تتعدّى كونها لغة شعر.

لقد ظهر علناً في الشارع مروق صارخ، تمثّل في تسمية المحلّات التجارية بأسماءٍ أجنبية، وكتابة بعض اللافتات بلغات أُخر، وكتابة بعضها بلهجة عامية ركيكة، وتلطّخت كثير من الحيطان بكتابات سَفل محتواها وسفلت لغتها، وتجرأت أقلام لتنشر بلهجة محلية قد لا يتجاوز انتشارها مسافة مائة كيلومتر، وتعرض الشاشات وجوهاً تتجرّأ فتنطق كما تأتّى لها، ودون مراعاة لأبسط قواعد اللغة، وظهر من بيننا من يكتب وينشر بالليبي.

كلّ ذلك وفي جرأة لا تخلو من سوء أدب مع الفصيحة، وبجهل مُطبق لا يستحيي أصحابه من إعلانه، مع يقيننا أن اللُّغة الفصحى أعزُّ من أن تنال منها سقطات العابثين. وهذا السقوط إنما هو عنوان على أهله، ألا ترى أن القول: هذا لغته منحطة، وهذا لغته راقية، لا يعدو الشخص؟ أما اللُّغة العربية فلا تنزل عندما يسيئون التعبير بها، بل ينزل شأن المسيء في تعبيره.

من هنا جاء هذا الجهد هادفاً إلى تأكيد أن العربية لُغة وصف وبامتياز، والشواهد أكثر من أن تستوعبها ورقات أو يُحيط بها قلم عَجِل. وبذا يكون الاكتفاء -هنا- بما يزيل كلّ غشاوة عن كلّ ذي مسكة من عقل، ومن أمثلة التنوّع والشمول والدقة في التعبير باللغة العربية:

1. تخصيص ألفاظ محدّدة وتنوّعها ودقيقة لوصف أوضاع مختلفة لشيء واحد؛ (المشي وما في حكمه مثلاً):

أ. تقول في؛ مَشي الإنسان، وما في بابه من حركات:

- رأبَلَ، أي: مشى متكفئاً في جانبه، كأنه يتوجَّى.
- رَجِلَ (راجِل، ورَجيل): إذا لم يكن له ظهر يركبه.
- هَرْول، الهرولة: بين العَدْو والمشي.

- هَزِفَ، الهَزِفُ: السريع.
- هَطَعَ: أسرع مقبلاً خائفاً ﴿مُّهۡطِعِينَ إِلَى ٱلدَّاعِۖ﴾[1].
- هُرِع، الهَرَع: مَشيٌ في اضطراب وسرعة.
- هَرْكَل، الهَرْكَلة: مَشيٌ في اختيال.
- هَرَب: جَدَّ في الذهاب مذعوراً.
- السِّبَطرَى: مشية فيها تبختر.
- التَّخَاجُؤ: المشي ببطءٍ.
- أسْرَع: جَدَّ في السير.
- ذَحْذَحَ: قارَبَ الخطوَ مع سرعة.
- الذَّفَّافُ: السريع.
- رَفَل: جَرَّ ذيلَه وتبختر.
- رَكَضَ، الرَّكض: العَدْو. وأركض: حثّ الفرسَ (مثلاً) على العَدْوِ.
- رَمَلَ: هرْوَل.
- رَهْوَكَ، مَرَّ يترهوك: كأنه يموج في مشيته لاسترخاء المفاصل.
- الأَتْوُ: الاستقامة في السير والسرعة.
- أتيته (أتياً وإتياناً ومأتاة): جئته.
- انسلَّ وتسلّل: انطلق في استخفاء.
- تَسَهْوَكَ: مَشى رويداً.
- الجَيَضُ: مشية تبختر واختيال.
- الدَّلدلة: تحريك الأعضاء والرأس في المشي.

(1) سورة القمر، من الآية: 8.

- سَرَبَ: سار بالنهار.
- سَرَى: سار من أول النهار.
- دَلَجَ: سار من أول الليل.
- دَلَحَ: مشى بحمله منقبض الخطو لثقله.
- أقبل فلان حثيثاً: مسرعاً حريصاً.
- أقبل كميش الإزار: مشمّراً جاداً.
- أوفض واستوفض: أسرع على عجل. واستوفضه: طرده واستعجله.
- أغذ السير: أسرع.
- الوحَى: السرعة والتعجّل، والوحِيُّ: السريع المتعجّل، تقول: سار سيراً وحيّاً:
- مرّ يهتلك في عَدْوه، ويتهالك: إذا جدّ.
- انصلت يعدو: إذا جرى في منحدر.
- جاء يمشي على رِسْلِه: جاء متمهّلاً.
- أقبل يُهَوِّدُ في مشيه: فيه تباطؤ وميل.
- تَبِعَ القومَ: إذا سبقوه فمشى في إثرهم.
- التّخَلُّعُ: التفكّك في المشية.
- الاندراع: التقدّم على الرفاق في السير.

وغير هذا كثير.

ب. وفي مشي وجري الدواب، تقول:

- رَسَفَ: مَشى مَشْيَ المُقيَّد.
- جَمَحَ: أسرع في اضطراب، مع انحراف عن المسار.

- أرخَى، الإرخاء: شدة العدو.
- قرَّب، التقريب: ضرب من العدو. قرَّب الفرسُ: إذا رفع يديه معاً ووضعهما معاً في العَدْو، وهو دون الحُضر.
- الحُضْرُ: العَدْو، وهذا فرس مِحضير: كثير العدو.
- هيدب، (الهيدبَى): جنس من مشي الخيل فيه جِدّ.
- همْلجَ، (الهَمْلجَة): حسن سير الدابة.
- هففَ، (الهفيف): سرعة السير.
- الدَّيداء: أشدُّ عدو البعير.
- الذميل: السير الليِّن، أو فوق العَنَق.
- العَنَق: سير مُسْبَطِرٌّ، للإبل والدابة.
- الرَّسيم: سير للإبل.
- رَقل وأرقل: أسرع، وناقة مِرْقال ومِرْقِل: مسرعة.
- الرّهمان في سير الإبل: تحامل وتمايل.
- الرَّهو: السير السهل.
- سَجَح، السَّجْح: جري دون الشديد للدواب.
- قَزَع الظبيُ، وقزع الديكُ: إذا خَفَّ في عَدْوِه هارباً.
- دَلفَ: مَشَى مَشيَ المُقيَّد، وفوق الدبيب.
- الدبيب: أهون المشي، وناقة دبوب: لا تكاد تمشي من كثرة لحمها إنما تدبُّ.
- النَّصُّ: سير للدواب فوق العنق. وفي الحديث الشريف «كان يسير العنق فإذا رأى فجوة نصّ»[1].

(1) **صحيح البخاري**، كتاب الحج، باب السير إلى دَفع من عرفة، حديث رقم: 1666.

- فرس بعيد الشحوة: بعيد الخطو.
- فرس رغيب الشحوة: كثير الأخذ من الأرض بقوائمه.
- الرَّبَعَة: أشدُّ عَدْو الإبل، إذا ضرب البعير بقوائمه كلّها[1].

وغير هذا كثير.

2. اتساع اشتقاق المفردات من جذر واحد، والدقة في دلالة المفردات على مسمياتها:

بالاشتقاق يمكن تحديد الكلمة وربطها بأخواتها وبالمجموعة التي تنتسب إليها[2]. ومن مرونة العربية وقابليتها للاشتقاق -بتفرّع ألفاظ متعدّدة من لفظ واحد- صارت لدى العربية سعة كبيرة في رصيد الكلمات، مكّنت من تغطية الحقول المختلفة لما يراد التعبير عنه.

أ. تقول في (رحل) وما يشتق منها:

- رَحَل (كمَنَع): انتقل.
- الرَّحْل: مركب البعير. جمعه: أرْحُل ورِحَال.
- الرَّحْل: مسكنك، وما تصطحبه من أثاث.
- الرِّحَالة: السَّرْج.
- ارتَحَله: حطّ عليه الرحل، فهو: مَرْحول ورَحيل.
- الرَّاحِلَة: الصالحة لأن تُرحَل.
- ارْتَحَلها: راضها فصارت راحلة.

---

(1) الجوهري، **الصحاح**، تح: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين-بيروت، ط4، 1987م، 3/ 1213.

(2) صبحي الصالح، **دراسات في الفقه اللُّغة**، دار العلم للملايين-بيروت، ط7، 1978م، ص180.

- ارتحل القومُ عن المكان وارتحلوا: انتقلوا، والاسم: الرِّحْلة والرُّحْلة.
- الرَّحيل: اسم ارتحال القوم.
- أرْحَل فلاناً: أعطاه راحلة.
- اِرْحَلْ: فِعلُ الأمرِ بطلب الرحيل.
- راحِل: فاعل الرحيل.
- رُحَّل (كَرُكَّع): جمع راحل.
- المرحلة: واحدة المراحل.

ب. وفي مادة؛ (ربط)، وما يشتق منها، تقول:

رَبَطه (يربطه): شدَّه.

الرَّبْط: الشدُّ والتقييد.

مَرْبَط ومَرْبِط: موضع الربط.

الرِّباط: ما رُبطت به (القربة أو الدابة، مثلاً)، جمعه: أربِطة.

المُرابَطة: ملازمة ثغر العدو.

الرِّباط: موضع ملازمة ثغر العدو. جمعه: رُبُط.

المُرابِط: واحد المرابطين في الثغر.

الرِّباط: الخيل.

رِبَاط الخيل: مرابطتها.

خلَّف جيشاً رابطة: عنده خيل.

ارتَبَط فرساً: اتخذه للرباط.

الرَّبيطة: ما ارتُبط من الدواب.

الرَّبيط، يقال: نعم الرَّبيط هذا؛ لما يُرتبط من الخيل.

رابط الجأش وربيطه: شجاع.

رَبَط جأشُه: اشتدَّ قلبه.

رَبَط الله تعالى على قلبه: ألهمه الصبر وقوَّاه.

ماء مُترابط: دائم لا يُنْزَح.

الرَّابِطة: الشيء الذي يجمع أفراداً.

جمع رابطة: رابطات وروابط.

3. ومن أمثلة تخصيص مفردات متعدّدة لتوصيف أحوال مختلفة تتعلق بموضوع واحد:

أ. تقول في الناقة:

- ناقة عائذ: حديثة النتاج.
- ناقة ماخض: ضربها الطلق لوجع الولادة.
- ناقة شامذ: لقحت فشالت بذنبها.
- ناقة شائل: ترفع ذنبها.
- ناقة بائك: فتيّة حسنة، سمينة.
- ناقة شمردل: سريعة.
- ناقة واسق: حملت واستقرّ حملها.
- ناقة قارح: استبان حملها.
- ناقة حائل: ليست حاملا.
- ناقة خادج: التي تلقي ولدها قبل تمام الأيام.
- ناقة راجع: تشول بذنبها وتجمع قِطريها وتوزّع بولها، فيُظن أن بها حملاً، ثم تُخلف.

- ناقة رَجْعَة: تباع ويُشترى بثمنها مثلها.
- ناقة فارق: أخذها المخاض فندّت في الأرض.
- ناقة واله: إذا اشتدّ وجدها على ولدها.
- ناقة دارِئٌ: بها غُدة في الظهر أو في المراقّ.
- ناقة مُدْرِئٌ: إذا أرختْ ضرعَها وأنزلت اللبن، فقد أدرأت.
- ناقة فاطم: إذا بلغ حُوارها سنة، ففُطم.
- ناقة شارف: مسنّة.
- ناقة باهل: لا صِرار عليها.
- ناقة ضارب: التي تضرب حالبَها.
- ناقة عاسر: استعصى ولادها.
- ناقة عائط، وعيطاء: طويلة العنق.
- ناقة غارز: قليلة اللبن.
- ناقة قعساء: مال رأسها وعنقها نحو ظهرها.
- ناقة جلنفعة: جسيمة، واسعة الجوف تامة.
- ناقة مخروعة: مجنونة.
- ناقة مُذارٌ: ساء خُلقها.
- ناقة قسُوْسٌ: ترعى وحدها.
- ناقة خَلِفَة: واحدة الحوامل من النوق.
- ناقة قرواح: طويلة القوائم.
- ناقة مُذيَّرة، (التذيير): أن تُلطخ أطباءُ الناقة بالذيار، وهو بعر رطب، لئلا يرضعها الفصيل.
- ناقة أمونٌ: صُلبة.

- ناقة دِلاث: جريئة على السير سريعة.
- ناقة حَرْف: ضامر.
- ناقة دلقِم: تكسَّر فوها وسال لعابها.

ب. **في الأكل**[1]:

- لَقِمَه (بفتح ثم كسر) والتقمه: إذا أخذه بفيه.
- تلقَّمه: أخذه على مهل.
- لَمَج، اللمْجُ: الأكلُ بأطراف الفم.
- مضغ اللقمة: طحنها بين أضراسه.
- لاسَ اللقمة (لوساً): إذا قلبها بلسانه.
- لاكَ اللقمة (لوكاً): إذا قلبها ومضغها.
- عَلكَ (علكاً): إذا لاكها لوكاً شديداً.
- يهمِش الطعامَ، ويهمِسه: يمضغه وفوه مُنْضَمٌّ.
- الهَمْس: أكلُ العجوزِ الدرداء.
- قطمَ الشيءَ: تناوله بأطراف أسنانه، فذاقه أو كان في حال شبع عنه.
- لمَجَه ومَطَعَهُ: أكله بأدنى فمه، أي: بمقدّم أسنانه.
- قضَمَه: كسره بأطراف أسنانه، وأكله (خاص بالشيء اليابس).
- كثم القِثَّاءَ والجزَرَ ونحوه: أدخله في فيه وكسره.
- خضمه: أكله بجميع فمه، وبأقصى أضراسه.
- ومثله؛ كشأه وكشمه: إذا أكله أكلاً عنيفاً.

---

(1) صالح العلي وأمينة الشيخ سليمان الأحمد، **كتاب الروضة الندية**، الناشرون العرب-الرياض، 1992م، ص97-101.

- كزم الفستقة ونحوها: كسرها بمقدَّم فيْه واستخرج ما فيها ليأكله.
- نقفَ الرمانة: قشرها ليستخرج ما فيها.
- مَعدَ الصمغة ونحوها: تناولها بفيه فمصَّ جوفها.
- مكَّ العظمَ وامتكّه وتمكّكه: امتصَّ ما فيه من المخّ.
- امتخّه وتمخّخه: أخرج مُخَّه امتصاصاً.
- مشّ العظم وامتشه وتمششه: مصّه ممضوغاً. والمشاش (بالضم): رؤوس العظام اللينة التي يُمكن مضغها.
- سَفَّ السويقَ ونحوه: إذا تناوله دون خلط بالماء ونحوه. والسويق في هذه الحال؛ سفوف.
- لعَق العسلَ، بالإصبع أو بالمِلعقة. والعسل هنا؛ لَعوق (بالفتح)، الواحدة منه؛ لُعقة (بالضم).
- لطعَ الشيء ولحسَه: إذا أخذه بلسانه. ولطع أو لحس أصابعه: مصَّ ما عليها.
- تلمَّظ الطعامَ، أو تلمَّج: إذا أخذ بلسانه ما بقي في فمه بعد الأكل، أو أخرج لسانه فمسح به شفتيه.
- بلع الطعام، وسرطه (بفتح أو كسر الراء) وزرده (بكسر الراء) وازدرده: إذا أحدره في حلقه.
- لهمه والتهمه: إذا ابتلعه في مرة واحدة.
- دَبَل اللقمة ودبَّلها (تدبيلاً): إذا جمعها بأصابعه وكبَّرها. والدبل والنَّبْر: للقم الضخمة.
- ساغ الطعام في حلقه: إذا انحدر.
- انسرط الطعام في حلقه: إذا سار فيه سيراً سهلاً.
- هنؤ الطعام: ساغ ولذ.

- مرؤ الطعامُ: إذا انحدر خفيفاً على المعدةِ.
- هنيئاً مريئاً: سائغاً حميداً.
- غَصَّ بالطعام (غَصَصاً، بفتحتين): وقف في حلقه لا يكاد يسيغه. وهو غاصٌ باللقمة وغصَّان.
- اعتصر من غُصَّته: إذا شربَ الماءَ عليها قليلاً قليلاً.
- شَجِيَ بالعظمِ ونحوه: إذا اعترض في حلقِه.
- وكَدِيَ بالعظمِ: إذا اعترض في حلقه (وهذا للكلب خاصَّة). تُعْتُ السَّمن أتوعه توعاً: إذا أخذت منه بقطعة خبز لرفعه بها.
- ساغَتِ الغُصَّة، وجازتْ وحارتْ: إذا انحدرت.
- أساغها وأجازها وأحارها: إذا حاول أن يتجاوزها.
- تَخِمَ من الطعامِ: إذا ثقل على معدته فلم يستمرئه. والتّخَمة (بضم ففتح).
- وهذا طعام مَتْخَمة: يسبّب التخمة.
- استوخم الطعام: لم يستسغه.
- غَمِتَ الرجلُ: إذا ثقل الطعامُ على معدته، فصيَّره كالسكران.
- قاء ما في جوفه، وهاعه وقذفه وأطلعه: إذا كَثُر القيءُ لديه.
- تقيأ واستقاء وتهوَّع: إذا تكلّف القيءَ.
- قلس الرجل (قلساً): إذا خرج من الطعام شيء قليل.
- إذا زاد ذلك عن مِلءِ الفم وطرحه خارجاً، أو تكرّر فهو قيء.
- أكلة أورثت فلاناً خِلفة (بكسر أوله): ألزمته التردّد إلى الخلاء.
- أخذ الرجل مُشاء (بضمِّ أوله)، بمعنى: مشى بطنه، وانخرط واستطلق وأُسْهِل (الأخيرة على المجهول).

- أخذه هَيْضة (بالفتح): قيء وتردّد على الخلاء معاً.

4. وتتضح دقة الوصف في تخصيص ألفاظ للمذكر وألفاظ للمؤنث من أجناس شتى:

ففي لسان العرب باب كبير للمذكّر والمؤنّث فيه تفصيل كثير ومؤلّفات. بل وذهب علماء اللُّغة إلى حدّ اشتراط المعرفة به للمعرفة بالنحو والإعراب. وميّزوا المؤنث وحدّوا أقسامه؛ بالعلامة الفاصلة أو الاستغراق في التأنيث، أو مخالفة لفظ مؤنّثه لمذكّره، أو وقوع العلامة للمؤنّث والمذكّر.

ولا يخفى على دارسي اللُّغات أن كثيراً منها يجعل اللفظة الواحدة ليعبّر بها عن المذكّر والمؤنّث.

أما في العربية فلم يغادروا لفظة إلا وتوقّفوا عندها، وبيّنوا موضعها بين مذكّر أو مؤنّث، أو مجازي، أو مشترك، ومن الأمثلة:

الجرادة تقع على المذكّر والمؤنّث، ويقال للمذكّر من الجراد: عُنْطب، وجمعه: عَناطِب.

وفي القنفذ يقال للذكّر: الشيْهَم والدلدل وأنقد وابن أنقد، وفي المثل: (هو أسرىَ من أنقد).

يقال لذكر النعام: الظَّليم.

ولذكَر الضفادع: العُلجوم.

ولذكر السلاحف: الغَيْلم.

ولذكر العنكبوت: الخَدَرْنَق.

ولذكر الأرنب: خُزَز، وللأنثى: عِكْرِشَة.

القبُّجة تُطلق على الحَجَل (الذكر والأنثى) حتى إذا قلت يَعقوب اختصّ بالذكر.

والنعامة حتى تقول ظليم.

والنحلة حتى تقول يَعسوب.

والدُّرَّاجة حتى تقول حَيْقُطان.

والبومة حتى تقول صدىً أو فيَّاد.

والحُبارى حتى تقول خَرَب.

وغير هذا في باب المذكّر والمؤنّث كثير.

5. ومن الدقة في تخصيص اللفظة الواحدة (من حيث رسمُ حروفها) وذلك بأن توضع عليها علامات الضبط، فيظهر التمايز وتؤدّي كلّ مفردة معنىً مخصوصاً:

إن ظهور الحركات على الحروف يجعل صور الحرف الواحد متعدّدة بالدرجة التي تسمح باستعمال تلك الصور في مواضع كثيرة، وهذا يزيد من سعة اللُّغة وقابليتها لاحتضان كمٍّ هائل من المفردات، بما يسمح بوجود مسمّيات وتوصيفات تكاد تكون لا متناهية. في حين لا تكاد توجد الحركات على الحروف في أغلب لُغات الشعوب، حيث يكتفون بالتسكين.

أ. تقول في؛ (ورد):

- وَرَدَ: حضر.
- وِرْدٌ: جزء، تقول: قرأت وِردي.
- وِرْدٌ، وكذا وُرَّاد: جمع وارد، وهو الذي يرد الماء.
- وَرْدٌ: نبت معروف اللون والرائحة، واحدته وردة.
- وَرُدَ، (يَوْرُدُ وُرُوْدَة): صار بلون الورد.

ب. تقول في؛ (لبس):

- لَبِسَ الثوبَ: ارتداه.
- لَبْسٌ: مصدر (لَبَسْتُ عليه الأمرَ، بمعنى؛ خلطته).

- لُبْسٌ: مصدر (لبِسْتُ الثوبَ، ألبَسُه).
- لَبَّسَ: تصلح للمعنيين السابقين.
- لِبْسُ الكعبة: ما عليها من لباس.

ج. تقول في؛ (نشر):

- نَشَرَ: أذاع، وزّع.
- نَشَرْ (تُ) الخبرَ: أذعتُهُ.
- نُشِرَ (على المجهول) : أذيْعَ.
- نُشِّرَ (على المجهول): من التنشير؛ (الرقية).
- نُشْرَ (ةٌ)، واحدة ما يُكتب من رقية.
- نَشَرَ، نَشَرَتِ الأرضُ: إذا أنبتت.
- نَشْرٌ، النَشْرُ: الكلأ إذا يبُس ثم أصابه مطر في دبر الصيف اخضرَّ.
- نَشْرٌ، النَشْرُ: الرائحة الطيبة.
- نَشَرٌ، النَّشَرُ: المنتشر.
- نَشَرٌ، النَّشَرُ: أن تنتشر الغنم بالليل فترعى.
- نُشُرٌ، رياحٌ نُشُرٌ: مبسوطة موزّعة.

6. سعة اللسان العربي وجمال أصواته وعمقها وغناها:

«ترجع أسرار فصاحة اللُّغة العربية واستقلال مخارج حروفها في أبجديتها ووضوحها وعدم وقوع الالتباس بينها، واشتمالها على سائر الحروف التي لم توجد في غيرها من اللُّغات إلى عوامل أشار إليها الأستاذ العقاد»[1]، ملخّص

(1) عبد الغفار حامد هلال، **أصوات اللُّغة العربية**، مكتبة وهبة-القاهرة، ط3، 1996م، ص66.

تلك العوامل[1]:

- تطوّر العربية جاء بمشاركة كثير من القبائل في الجزيرة، فأُتيحت فرصة انتقاء من متعدّد.
- تأخّر التدوين عن الخطابة يسّر موت اللهجات المرذولة، وجاء التدوين لاحقاً، فثبت من الكلام ما هو حسن.
- تمّ التطوير بمعزل عن الآخرين، فاتخذ خصوصية.
- أتاحت طبيعة بلاد العرب نقاء في التفرقة بين الأصوات، فانعكس ذلك في اللسان العربي.

لقد استعمل العرب في نطقهم كلّ الأعضاء الجسدية ذات العلاقة بالصوت، وهي: (الرئتان، القصبة الهوائية، الحنجرة، الحلق، اللسان، الحنك الأعلى، الأسنان، الأنف، الشفتان).

وينتج الجهاز الصوتي عدداً ضخماً من الأصوات لا يمكن حصره، إلا أنّ كلّ لُغة اتخذت لنفسها عددا معيّناً من الأصوات[2]، ومن بينها العربية التي بُنيت على دقة متكاملة في استعمال اللسان، حتى وصل عدد حروف الهجاء فيه تسعة وعشرين حرفاً، وزيد عليها ثمانية مستحسنة يؤخذ بها في القرآن الكريم وفصيح الكلام[3]. هذا إذا لم نضف الحركات التي تظهر على الحرف الواحد فتجعل منه أربعة حروف في الأغلب.

هذا التوسّع اللساني أتاح سيلاً وافراً من المفردات التي تنوّعت فغطّت على المراد وصفه، وفي دقة مخارج وصلت إلى حدّ ربع المقام (بلُغة الموسيقيين)، وكذا نقاوة أصوات ووضوحها.

---

(1) عباس محمود العقاد، الأبجدية العربية أكمل الأبجديات، **مجلة الأزهر**، 1962م، ص433 (بتصرف).

(2) عبد الغفار حامد هلال، **أصوات اللُّغة العربية**، ص39.

(3) المرجع نفسه، ص77 (بتصرف).

7. قابلية اللغة العربية لاستيعاب مفردات من اللغات الأخرى:

إن بين اللغات القليلة التي تمازجت مع غيرها أخذاً وعطاء ودون ذوبان تبرز اللُّغة العربية مؤثّرة في غيرها، آخذة من سواها خير ما لديهم من مزايا. واتسمت بظاهرة الإقراض أكثر من الاقتراض لأسباب تتعلق بنسيجها الذاتي الغني ومنشئها الأصيل[1]، فاستوعبت ما نُقل إليها، وسبكته بقوالبها، وكسته من فصاحتها. وقد ظهر أجلى وأجل أخذ ومزج من اللُّغات الأُخرى في العربية من خلال القُرآن الكريم.

ولقد كانت -ولا زالت- للعربية مناعة ذاتية، تؤهّلها للحيلولة دون تسرّب الدخيل إليها ما لم يكن قد هُذّب وطُبع بطابعها.

هذه الميزة تساعد في احتواء أية فكرة وتيسّر التعبير عنها، بحيث لا تقف المفردة المعبِّرة المفقودة في طريق تداول اللسان للأفكار، وبذا يتيسّر الوصف الملائم للموضوع. ومما زاد في تعميق فكرة الأخذ والاحتواء؛ أن الدين الإسلامي جاء حاثّاً على العلم والبحث عن الحكمة أنّى كانت فالحكمة ضالة المؤمن أنى وجدها فهو أحق بها، وهذا أتاح الفرصة لعدم التحرّج في الأخذ من الآخرين مع مراعاة قدسية اللسان، وخاصيته المميّزة في الاستقلال عن أن يذوب في سواه.

وقد جدّ في باب التعريب كثير من الألفاظ التي طرأت لتوصيف مستجدات حضارية لم يكن لها في أية لُغة مسمىً. والعربية من أطوع اللُّغات لاحتواء وتمثّل المفردات، وسبكها في قالب يتناغم مع اللسان العربي.

8. تنوّع موضوعات اللسان العربي:

يظهر معجم ألفاظ اللُّغة العربية من بين المعاجم الكبيرة عند مقارنة اللُّغات. ومرجع هذا إلى أن العرب قد تكلّموا في (كلّ) أمر خالط حياتهم،

(1) صبحي الصالح، **دراسات في فقه اللُّغة**، ص349 (بتصرف).

وبشكل دقيق عبروا عن الأشياء من حولهم، ويندرج عدّ وحصر ما تحدّثوا فيه من ضمن الأبواب الواسعة.

فقد وصفوا خَلقَ الإنسان وأعضاء الجسد ومنها الحواسّ، ووصفوا الغرائز والمَلَكات وحركات النفس وانفعالاتها، وما يطرأ على جسم الإنسان مما يتعلّق بالحياة والموت، وخاضوا في وصف الأصول والأنساب والكره والمحبة، وما يعرض من علاقات بين البشر فرادى وجماعات، وتكلّموا في نتاج العقول، وميّزوا بين ما يجوز وما يحسن وما يمتاز، وتوقّفوا عند مواطن العيّ والإعجاز، وتكلّموا في الأخلاق فما تركوا منها لمستزيد قليلاً.

هذا من باب التمثيل لما تكلّموا فيه، وبذا يظهر التوسّع المعجمي الفائق. هذا التوسّع يفيد المحدثين في أن العربية تتسع للتعبير، وما لا يوجد فيها -مما لم يكن له وجود في واقع العرب- فلديها قدرة على استيعابه، ولا يضيق معجمها به.

9. كثرة المفردات العربية المقابلة لمفردة أجنبية واحدة:

وهذا يدلّل على توسّع وتدقيق في التسمية للأشياء بحيث يندر اختلاطها في العربية، وتؤدّي اللفظة في اللُّغة العربية المعنى المراد بجلاء وفي الأغلب الأعم بلا قرينة، هذا الأمر تفتقده لُغات كثيرة، يستعمل فيها اللفظ الواحد للتعبير عن أشياء متعدّدة، مما يحوج إلى الاستعانة بالقرينة بغرض تبيّن المعنى المراد.

وهذه بعض الأمثلة من بين كلمات عربية عديدة تقابلها مفردة واحدة، في (الإنجليزية):

cock

يقابلها في العربية: ديك، حنفية، صمّام، لسان الميزان، شاهد، زند البندقية، قوّم، كوّم، حزم، رفع الزناد، كومة علف، كدّس (العلف)، لقّم، أصاخ، شمّر (عن ذراعيه).

Commission

يقابلها في العربية: مأمورية، عمل، وصية، تفويض، تكليف، وكالة، عمولة، عرق، سمسرة، براءة، تصريح، لجنة، عَهِد إلى، فوّض، وكّل إلى، أقام على، عيَّن، ندب.

Composition

يقابلها في العربية: مركّب، تركيب، بنية، قطعة موسيقية، إنشاء، تصنيف، تأليف، ترتيب، نظام، شرط، اتفاق، تعديل، تسوية، تناسب، صف أو جمع أو تنضيد حروف الطباعة.

Compromise

حلٌّ موفق، حلّ وسط، اشتراط، اتفاق، تراضٍ متبادل، تسوية، صلح، تسليم، وفّق، سوّى، عرّض للخطر، أوقع تحت الشبهة، تعرّض للظنون، حطّ من شرفه، قبل التسوية.

Extend

وسَّع، مدَّ، امتد، بسط، أطال، أسهب، نشر، انتشر، كبَّر، أجهد، عمّم، قدَّر (قيمة أرض أو بناء)، مَذق (غشّ بإضافة مادة رخيصة)، قدّم، تقدّم إليه بكذا، أذاع، وصل إلى، لحق بـ، شمل، دام، تمدّد.

Foot

قدَمُ (الإنسان)، قدَمٌ (مقياس)، رِجْل، قائمة، سفْحُ (جبل)، قاعدة، أسفل، حضيض، ذيل، طرف، تفعيلة (عروض)، رَجِلَ (مَشى على قدميه)، داس (وطئ)، ركل (ضرب برجله)، جَمَعَ (أرقام قائمة)، رَقَصَ.

Hold

قبضة، تمسّك، ضبْط، سلطة، قدرة، نفوذ، جوف السفينة، حصن، قبض على، استمسك بكذا، حبس، حجز، أوقف، اقتنى (مَلكَ)، حَمل،

حَوى، وَسِع، حاز، حسِب، اعتبر، ظنَّ، اعتقد، أصرَّ على.

النتيجة:

في حقيقة الأمر لا يدّعي البحث أنه جاء بشيء جديد كان غائباً عن الأذهان، لكن التوضيح وتأكيد المؤكّد قد يكون له وقع في زمن التردّي، الذي طال اللسان ونزل به عما كان له من البيان.

والذي ليس عليه خلاف هو أن اللُّغة العربية لغة وصف دقيق، طوّعها أهلها فكانت مطواعة استجابت لكلّ ما راموا وصفه، فيسرت تصويره بالكلمة.

وهنا تكون وقفة.

إن الوصف الدقيق المحكم لما يراد درسه هو السبيل لتصوّره، إذ لا سبيل لتصوّر معنى لشيء ما إن لم يكن قد تحدّد وصفه، وبشكل يَحُدّ له حدوده بما يميّزه عن غيره، هذا الحدّ الدقيق يأتي من خلال الوصف.

ولا سبيل للحكم اليقيني على معنى شيء ما لم يتمّ تصوّره بشكل يجعله متفرّداً عن سواه، واضحاً لا يكتنفه لبس.

فلا إمكانية لإصدار حكم دون تصوّر، ولا إمكانية لتصوّر دون وصف دقيق يجلّي صورة الموصوف.

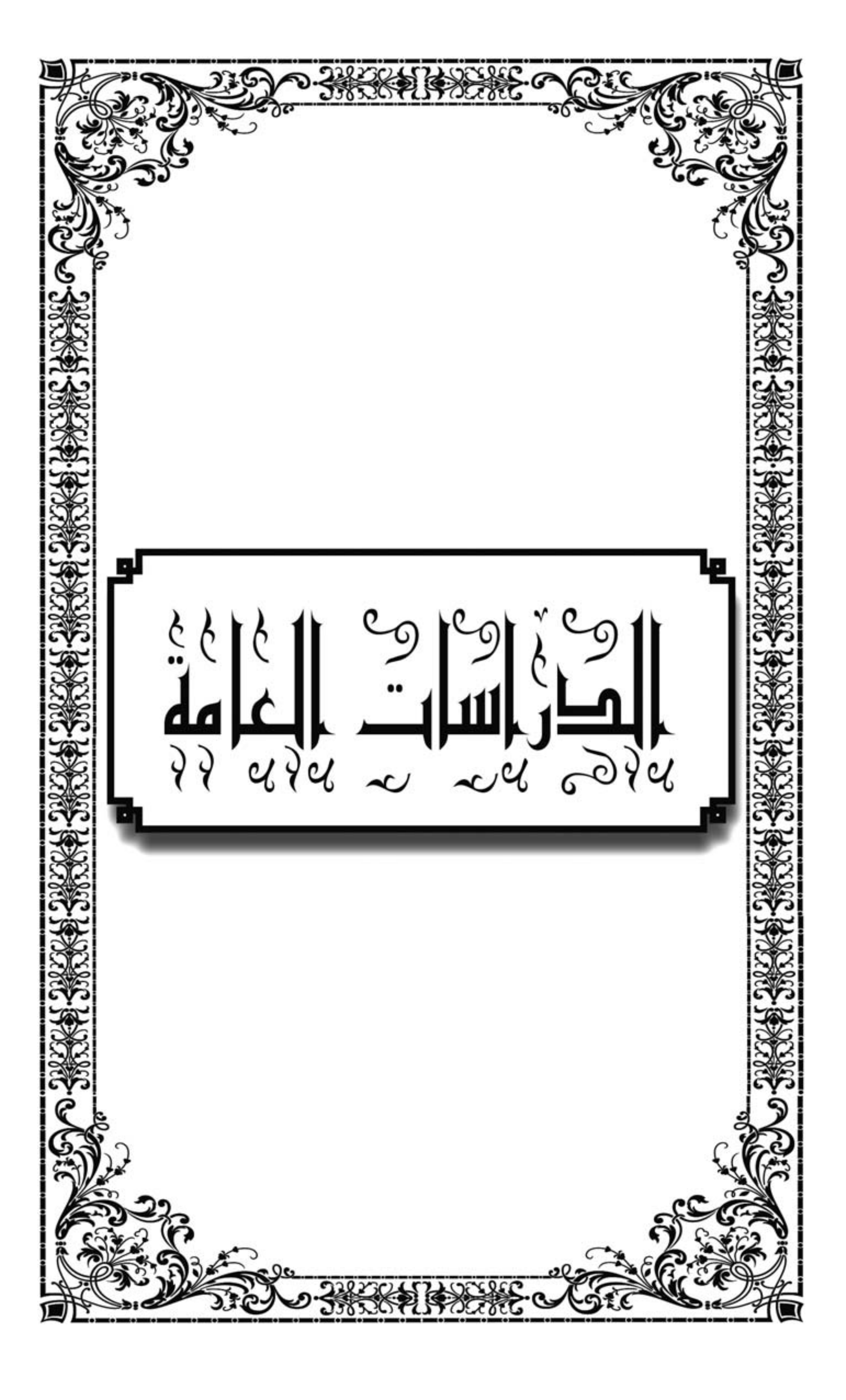
وحيث إن الوصف هو أحد المناهج البحثية -مع مراعاة الاختلاف حول التسميات-، وفيه يعمد الباحث إلى وصف محتويات موضوعه بغرض حلّ المشكلة التي حدّدها، لذلك فحاجة الباحثين للوصف لا تغادر بحثاً -كبُر أو صغُر- إلا ومازجته. إذ من المعروف أن الوصف يتطلّبه التفسير والقياس والتصنيف والمقارنة والتحليل والتركيب والاستنتاج[1].

وهكذا فإن اللغة التي تمتاز بدقة الوصف، والقدرة على امتلاك الرصيد

(1) جابر عبد الحميد جابر وأحمد خيري كاظم، **مناهج البحث في التربية وعلم النفس**، دار النهضة العربية-القاهرة، ط2، 1978م، ص136 (بتصرف).

الكبير من المفردات، هي -بلا أدنى شكّ- لغة علـم، تصلح لأن يستعملها الباحث، بل وتساعده في تصوير ما يريد البحث فيه.

والنتيجة التي لا مراء فيها هي؛ أن اللغة العربية بما لديها من رصيد، لغة وصف، والوصف ضرورة بحثية، فالعربية لغة علم.


الدراسات العامة



تأثير العولمة في منظومة القيم
ودور المعلم في مواجهة الاختراق القيمي

د. محمد مسعود شلوف
جامعة طرابلس ـ ليبيا

مقدمة:

لا شكّ في أن العالم المعاصر يشهد تغيّرات سريعة ومتنامية ليس فقط على الصعيدين الاقتصادي والسياسي، ولكن أيضاً على الصعيدين الثقافي والأيديولوجي، فضلاً عن التغيّرات السريعة في مجال الاتصال والإعلام. ولقد تجسّدت تلك التغيّرات فيما أُطلق عليه «ظاهرة العولمة». وعلى الرغم من الجدل الذي أثير حول معنى العولمة ودلالاتها وأبعادها المختلفة إلا أن ثمة اتفاقاً بين معظم الباحثين والمهتمين على اختلاف تخصّصاتهم العلمية وتوجّهاتهم الفكرية والنظرية والأيديولوجية على أن العولمة أصبحت تمثّل واقعاً ملموساً تعيشه جميع المجتمعات المعاصرة على اختلاف مستويات تقدّمها وتطوّرها. كما أن هذه الظاهرة تتضمّن جوانب وأبعاداً مختلفة تتسم بالتداخل والتشابك، وأنه من الصعوبة بمكان فهم وتحليل أيٍّ منها بمعزل عن الأبعاد الأُخرى. وتتمثّل تلك الأبعاد في: البعد الاقتصادي، والبعد السياسي، والبعد الثقافي، والبعد الاجتماعي، فضلاً عن أبعادها التكنولوجية والمعرفية.

ومن جانب آخر، تمثّل العولمة آلية جديدة من آليات القوى الرأسمالية العالمية لتحقيق السيطرة والهيمنة على المجتمع العالمي بشكل عام. ولتحقيق

هذا الهدف تلجأ تلك القوى إلى استخدام أدوات ووسائل جديدة لتفعيل دور العولمة على كافة الأصعدة والمستويات. فعلى الصعيد الاقتصادي، يبرز دور الشركات المتعدّدة الجنسيات، ودور المؤسسات الدولية (البنك الدولي، وصندوق النقد الدولي، والاتفاقيات الدولية الخاصة بتحرير التجارة والاقتصاد... إلخ). وعلى الصعيد السياسي، يبرز دور القيود المفروضة على الأنظمة السياسية والدول، وسياسات الخصخصة.. وغيرها من الضغوط التي تحدّ من قدرات الدول القومية وتقلّص دورها الاقتصادي والسياسي والاجتماعي، ومن ثَمّ العمل على إضعاف تلك الدول على المستويين: الداخلي والخارجي. وعلى الصعيد الإعلامي، يبرز دور الشركات الإعلامية العالمية التي تتحكّم في إنتاج المواد الإعلامية التي تبثّها وتوزّعها من خلال الأقمار الصناعية إلى كلّ دول العالم بهدف فرض ثقافة رأسمالية واعتبارها الثقافة الكونية التي ينبغي أن تسود على المستوى العالمي، ومن ثمّ يسعى إلى تحطيم الثقافات القومية والمحلية وتدميرها، أو العمل على إضعافها وتهميشها بمختلف الوسائل والأساليب. وعلى الصعيد الثقافي، يمكن القول إن البعد الثقافي للعولمة قد أوْلى اهتماماً كبيراً للدراسات والبحوث التي اهتمت بتحليل الظاهرة شأنه شأن الأبعاد الأُخرى: الاقتصادية والسياسية. وتبدو خطورة هذا البعد في تأكيد أحد المفكّرين أن الثقافة سوف تصبح واحدة من أهم وأبرز الآليات الفاعلة في المجتمع الكوني، وأن الثقافة ستصبح من أهم مصادر القوة في عصر المعلومات[1].

وعلى الصعيد التكنولوجي، تزداد الفجوة والتناقض بين الدول المتقدّمة التي تملك الإمكانات المادية والمعرفية لإنتاج التكنولوجيا الحديثة والمتطوّرة وبخاصة ما يطلق عليها الرقمية Digitalization وتسويقها، والدول النامية والفقيرة، التي تفتقر إلى تلك المقوّمات، الأمر الذي يصاحبه ازدياد معدّلات الفقر والتهميش للدول النامية، وازدياد الثراء والتقدّم للدول المتقدّمة.

---

(1) السيد ياسين، "الوعي التاريخي والثورة الكونية، حوار الحضارات في عالم متغير"، ط1، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية، **الأهرام**، القاهرة، 1995، ص194.

وتمثّل ثورة المعلومات والاتصال وشبكة الإنترنت أهم آليات العولمة، فقد ساهمت في تزايد معدلات انتشارها وتنامي تأثيراتها المختلفة، ومن المتوقّع أن تؤثّر بقوة وعمق في صياغة مستقبل العالم خلال العقود القادمة.

ومما لا شكّ فيه أن التغيّرات السريعة التي شهدتها نظم الاتصال والإعلام -ومازالت تشهدها- على المستويات الثلاثة: العالمية والإقليمية والمحلية، قد لعبت وما زالت تلعب دوراً مهماً ومؤثّراً في نشر العولمة وتجسيدها على مستوى دول العالم بشكل عام، وما يرتبط بها من تغيير في منظومة القيم الاجتماعية والثقافية، ومن ثَمّ التأثير على مستوى الوعي الاجتماعي والثقافي، وما يعكسه ذلك من ظهور أنماط سلوكية جديدة تختلف عن تلك التي كانت سائدة خلال عقود ما قبل انتشار الظاهرة بهذا المستوى. ومن ثَمّ يمكن القول إن ظاهرة القنوات الفضائية وشبكة المعلومات الدولية قد أحدث ثورة في مجال الاتصال والإعلام ليس فقط على الصعيدين الاقتصادي والاجتماعي، ولكن أيضاً على الصعيدين الثقافي والأيديولوجي، فضلاً عن انعكاساتهما الواضحة في المجالات السياسية والبيئية. فالتطوّر السريع الذي تشهده نُظُم البثّ الفضائي المباشر قد أسهم بدرجة كبيرة في ربط دول العالم جميعها، كما أنه أسهم أيضاً في إزالة العوائق والحدود الجغرافية والسياسية والأيديولوجية والزمانية بين دول العالم كافة وأدّى إلى أن أصبح العالم قرية عالمية على حدّ تعبير بعض المفكّرين والمحلّلين.

والواقع أن المجتمعات العربية بصفة عامة والمجتمع الليبي خاصة تتأثّر بشكل مباشر أو غير مباشر بالتغيّرات العالمية الحادثة على كافة المستويات، ومن ثَمّ يتأثّر إعلامنا بدرجات متفاوتة بالإعلام العالمي فيما يتعلّق بحجم ومضمون الأعمال الفنية المقدّمة من خلاله على اختلاف أشكال هذه الأعمال وأنماطها (أفلام، مسلسلات، برامج، أخبار... إلخ). ونظراً لأن من تلك الأعمال ما يحمل مضامين وأفكاراً لا تتناسب وخصوصية مجتمعاتنا العربية والإسلامية، فإن تأثيراتها السلبية تُعدّ خطيرة ليس فقط على المستويين الشخصي والأُسري، ولكن أيضاً على المستوى المجتمعي. ولذلك فالأمر

يتطلّب اتخاذ الإجراءات والتدابير الملائمة لضبط عمليات استقبال تلك البرامج وانتقاء ما يتناسب منها والخصوصية الثقافية لمجتمعاتنا، وبخاصة إذا ما وضعنا في الحسبان التطوّرات السريعة التي تشهدها نُظُم الاتصال والإعلام العربي، وبخاصة القنوات الفضائية ذات التأثير القوي والفعّال على قطاع كبير من المشاهدين خصوصاً الشباب منهم، وأن تلك النظم لا تنفصل -بحال من الأحوال- عن الإعلام العالمي بكلّ ما يبثّه من رسائل إعلامية ذات مضامين متعدّدة.

ونظراً لأن الدراسة الحالية تهدف إلى التعرّف على تأثير العولمة في منظومة القِيَم، ودور المعلم في مواجهة هذا التأثير، فإنني أرى أن الفهم الحقيقي لهذا الدور يتطلّب من الباحث أن يضع في حسبانه بعض الأمور منها: أن القنوات الفضائية العربية والليبية ليست منعزلة عن الإعلام العالمي، وأنها تتأثّر به بشكل مباشر أو غير مباشر، وأنّ الاختراق القيمي والقِيَم التي تقدّم من خلال القنوات الفضائية التي تستهدف فئات الشباب بصفة خاصة، تُعَدّ قضية من أخطر وأهم القضايا التي تواجه المجتمع الدولي بصفة عامة، والمجتمع الليبي بصفة خاصة، وذلك لما لها من انعكاسات سلبية كثيرة على البنية الاجتماعية والنفسية.

إن الاختراق يشكّل خطورة أشدّ من خطورة التبعية، تلك التي تنتج عن الهيمنة الاقتصادية، والاستتباع السياسي، وذلك بحكم التقدّم التكنولوجي الهائل، وتفوّق البثّ الإعلامي والثقافي عبر الأقمار الاصطناعية لدى دول المركز، وانفراد الولايات المتحدة الأمريكية في الغالب بقيادة العالم، وتكريس استراتيجية ثقافية جديدة، تُثقل كاهل الدول النامية، وليحلّ الاختراق محل الاستتباع[1].

---

(1) محمود الذوادي، "الوجه الآخر لعالم الرموز الثقافية، كما تعكسه سوسيولوجية غير عادية"، **الوحدة**، العدد 92، السنة الثامنة، الرباط، المجلس القومي للثقافة العربية، الماء (مايو) 1992، ص3.

ولا شكّ أن توجّه العولمة المعاصر، لا يقف عند حدّ التحوّلات الاقتصادية، وإطلاق آليات السوق، بل كان له أيضاً جانبه الثقافي الذي يشكّل نوعاً من التحدّي والضغط على الخصوصيات الثقافية للأمم والشعوب، وتزيد من أعبائها في الوقت الذي تريد فيه الدول النامية أن تتحرّر، أو على الأقل تتخفّف من الكثير من الأعباء. وهنا تتباين الرؤى وتختلف ردود الأفعال تجاه الآخر ثقافياً، وحول مدى مشروعية المثاقفة، وطبيعة التفاعل مع هذا الآخر في ظلّ العولمة والكوكبية المتنامية.

وغني عن البيان أن دور المعلم التربوي له علاقة وطيدة بالثقافة، وأن التعليم بحكم مهمته الثقافية ليس بعيداً عن عناصر هذه الثقافة، وما يتهدّدها داخلياً وخارجياً[1].

مشكلة الدراسة:

تمثّل ظاهرة العولمة أحد أهم الضغوط على خصوصيتنا الثقافية في هذه الأيام، هذه العولمة التي تطمح إلى وحدة العالم سياسياً واقتصادياً وثقافياً في ثوب مثالي، إلا أن هذا التوجّه يخفي وراءه الكثير من المخاطر والنيات غير الحسنة، والتي تجعل ثقافتنا هدفاً سهلاً لمحاولة الاختراق الثقافي، وسط الآراء والتوجهات المتباينة بين الرفض والقبول.

وذلك يطرح علينا تساؤلات لا يُمكن الهروب منها أو إرجاؤها، فثقافتنا مُرغمة على مواجهة المتغيّرات الدولية الراهنة، والتعامل معها من موقع التفاعل الإيجابي أخذاً وعطاءً، لا من موقع الرفض المطلق، أو استهلاك النتاج الثقافي للآخرين.

وفي الوقت الذي يعتبر فيه التعليم أداة رئيسة لمواجهة محاولات

---

(1) محمد سيد محمد، **الغزو الثقافي والمجتمع العربي المعاصر**، القاهرة، دار الفكر العربي، 1994، ص119-120.

الاختراق القيمي، نجد أن هذا التعليم بوضعه الحالي لم يَعُدْ قادراً على هذه المواجهة، بل صار مدخلاً من مداخل هذا الاختراق، الأمر الذي يستوجب إيجاد صيغة يتكامل فيها التعليم مع الثقافة، ليؤدّيا دورهما كاملاً في بناء المواطن، ذلك أن الوضع الحالي يفتقر إلى هذا التكامل وذاك التنسيق.

هذا ويمكننا صياغة مشكلة الدراسة في التساؤل الرئيسي التالي:

- أين مُعلّمنا بأساليبه وممارساته من ظاهرة الاختراق القيمي؟

ولعل الإجابة على هذا التساؤل، تقتضينا الإجابة عن التساؤلات الفرعية التالية:

- ماذا نعني بالاختراق القيمي؟
- ما أهم التحديات المعاصرة، التي تساعد على ترسيخ ظاهرة الاختراق القيمي؟
- ما أهم الملامح التي تميّز واقعنا التعليمي في علاقته بظاهرة الاختراق القيمي؟

الأهمية والأهداف:

تنطلق هذه الدراسة في أهميتها وضرورتها من تناولها لمفهوم الاختراق القيمي، وتحليل أبعاده وآلياته، في ظل العولمة، وتبيّن دور موقع معلّمنا وتعليمنا من هذا الاختراق.

ومن ثَمّ، فإن الدراسة الحالية تستهدف إلقاء الضوء على مفهوم الاختراق القيمي وتبيّن أبعاده وعوامله الضاغطة، وطبيعة علاقته بالمعلّم والتعليم، وكذلك الوقوف على أهم التوجّهات والمنطلقات الاستراتيجية التي يمكن الاستناد إليها في عملية المواجهة تعليمياً.

مصطلحات البحث:

• **العولمة (Globalization)**:

والعولمة هي الحالة التي تتمّ فيها عملية تغيير الأنماط والنظم الاقتصادية والثقافية والاجتماعية ومجموعة القِيَم والعادات السائدة، وإزالة الفوارق الدِّينية والقومية والوطنية في إطار تدويل النظام الرأسمالي الحديث وفق الرؤية الأمريكية المهيمنة، التي تزعم أنها سيدة الكون وحامية النظام العالمي الجديد[1].

ويعرّفها مصطفى محمود فيقول: «العولمة مصطلح بدأ لينتهي بتفريغ الوطني من وطنيته وقوميته وانتمائه الدِّيني والاجتماعي والسياسي، بحيث لا يتبقّى منه إلا خادم للقوى الكبرى».

• **القِيَم (Values)**:

إن القِيَم هي معيار عام ضمني أو صريح فردي أو جماعي يعتمده الأفراد والجماعات في الحكم على السلوك الاجتماعي قبولاً أو رفضاً. إن القِيَم هي مقاييس اجتماعية وخلقية وجمالية تقرّرها الحضارة التي ينتمي إليها أفراد المجتمع وفقاً لتقاليد المجتمع واحتياجاته وأهدافه في الحياة[2]. كما تعرّف القيم على أنها مجموعة من مبادئ وضوابط سلوكية وأخلاقية تحدّد تصرّفات الأفراد والجماعات ضمن مسارات معيّنة إذ تصبّها في قالب ينسجم مع عادات وتقاليد وأعراف المجتمع[3]. لذا، فالقِيَم هي نوع من المعايير السلوكية والأخلاقية التي ترتبط بمعايير أُخرى يحدّدها الإطار العام للمجتمع والمرحلة الحضارية التاريخية التي يمرّ بها والظروف الموضوعية والذاتية المحيطة به والمؤثّرة في ظواهره وعملياته الاجتماعية.

(1) محمد سيد محمد، **الغزو الثقافي والمجتمع العربي المعاصر**، ص68-72.

(2) Davis, k. *Human Society*, The MacMillan co., New York, 1977, p.296.

(3) Weber, Max. *The theory of Social and Economi Organization*, The Free Press, New York, 1967, p.221.

• **الاختراق القيمي:**

نقصد بالاختراق هنا إجبار منظومةٍ قيمية ما منظومةً قيميةً أُخرى على التعرّف على ذاتها من جديد وعلى إعادة ترتيب درجات سلّمها الخاص، كما تُجبرها على إحداث بعض التغييرات في إطارها المرجعي. ويتخذ الاختراق القيمي في بعض الأحيان إجبار الشعوب المخترقة على وضع قِيَمها أو بعض قيمها موضع تساؤل واستفهام وشرح؛ بغية تأويلها أو تجاوزها. إن القِيَم أشبه شيء بالصحة، نسأل عنها ونتحسّسها حين نشعر أنها باتت في خطر.

• **المنهج:**

تعتمد هذه الدراسة -وفقاً لطبيعتها ومستهدفاتها- على المنهج الوصفي وأسلوب التحليل، وهو المنهج المسؤول عن وصف الظاهرة كما هي موجودة في الواقع بعد جمع البيانات اللازمة وتحليلها ومناقشتها؛ وذلك للتعرّف على أهم أبعاد وجوانب ظاهرة الاختراق القيمي، والوقوف على طبيعة العلاقة بين هذه الظاهرة، ودور المعلّم في نظامنا التعليمي في ضوء العولمة.

• **الحدود:**

تقتصر هذه الدراسة على تناول مفهوم الاختراق القيمي بالتحليل، وتبيّن مخاطر مثل هذه الظاهرة على خصوصيتنا القيمية، والقِيَم إذ تمتدّ علاقتها بكلّ منظومات المجتمع، بما يجعل مسؤوليتها يشارك فيها الجميع، إلا أننا سوف نلقي مزيداً من الضوء على دور المعلّم ومنظومة التعليم للعلاقة الوطيدة بينها وبين الاختراق القيمي.

• **الإطار النظري:**

نظراً لأن الدراسة الحالية تهدف إلى التعرّف على تأثير العولمة في منظومة القِيَم ودور المعلّم في مواجهة الاختراق القيمي، فإنني أرى أن الفهم الحقيقي لهذا الدور يتطلّب من الباحث أن يضع في حسبانه بعض الأمور

منها: أن القنوات الفضائية العربية والليبية ليست منعزلة عن الإعلام العالمي، وأنها تتأثّر به بشكل مباشر أو غير مباشر. كما ينبغي أن نضع في الحسبان أيضاً أن القِيَم التي تقدّم من خلال القنوات الفضائية التي تستهدف فئات الشباب بصفة خاصة، تُعَدّ قضية من أخطر وأهم القضايا الاجتماعية والنفسية التي تواجه المجتمع الدولي بصفة عامة، والمجتمع الليبي بصفة خاصة، وذلك لما لها من انعكاسات سلبية كثيرة على البنية الاجتماعية والنفسية.

وعلى صعيد آخر، يُمكن القول إنه في ظل النمو المتسارع للعولمة، بدأت الأدوار الجديدة للإعلام والاتصال المعاصر تبرز، فلم تَعُدْ تكنولوجيا الاتصال تشغل موقعاً مركزياً فحَسْب في شبكة الإنتاج الصناعي، بل بدأت أيضاً تشغل موقع القلب في استراتيجية إعادة تشكيل وبناء المجتمعات المعاصرة سواء في دول الشمال أم في دول الجنوب، وذلك بالترويج لمفهوم العولمة أو خلق ثقافة عالمية موحدة[1].

وسوف نتناول بعض المفاهيم بشيء من الإيضاح المختصر ونأمل أن لا يكون الاختصار مُخلّاً:

- **القِيَم:**

القِيَم أحكام على الأشياء والمواقف، على السلوك بوجه عام، على الفكر أو الفعل أو الانفعال. هي أحكام تقويمية بالخير أو الشر بالخطأ أو الصواب، بالقبح أو الجمال، بالنفع أو الضرر. كما أنها أحكام تفضيلية، أي: اختيار وتفضيل لسلوك ما أو نشاط ما يشعر معه صاحبه أن له مبرّراته بناء على المعايير التي تعلّمها من الجماعة، وخبرها في حياته المعيشة في علاقاته المختلفة من خلال الثواب والعقاب ودرجة الإشباع لحاجاته المادية والمعنوية المختلفة.

(1) عواطف عبد الرحمن، **قضايا إعلامية معاصرة في الوطن العربي**، دار الفكر العربي، القاهرة، 1997، ص13.

تُعَدّ القيم من المفاهيم الأساسية التي تُستخدم في المجالات الاجتماعية والثقافية والاقتصادية والسياسية والتربوية. إنها تظهر في حياة الناس معايير وأهدافاً واتجاهات ودوافع تجسّد الميل والنفور والاهتمام أو الرفض[1]، وهي بذلك اقتناع معيّن أو رأي إزاء واقع مادي أو معنوي. وهناك من يعرّف القِيَم على أنها جملة المرغوبات، أي: ما يرغب الفرد ويختار من أشياء مادية أو معنوية. ويرى آخرون بأن القِيَم هي مفاهيم لما ينبغي أن يكون مرغوباً من السلوك[2] علماً بأن القيمة تتضمّن قانوناً أو مقياساً له شيء من الثبات على مرّ الزمن. إنها تتضمّن دستوراً ينظم نسق الأفعال والسلوك. والقيمة بهذا المعنى تضع الأفعال وطرق السلوك وأهداف الأعمال على مستوى المقبول وغير المقبول أو المرغوب فيه أو غير المرغوب أو المستحسن والمستهجن[3].

لكن القِيَم التي يحملها الأفراد غالباً ما تنقسم إلى قسمين هما: القِيَم الأصيلة أو القِيَم الإيجابية، والقِيَم الضارة أو السلبية. وكلّ نوع من هذه القِيَم يؤثّر في سلوك الفرد تأثيراً واضحاً؛ إذ يكون متجاوباً مع القِيَم، ومنسجماً مع نصوصها وتعاليمها. علماً بأن القِيَم الأصيلة أو الإيجابية تتجسّد في الشجاعة والإيثار والبطولة والثقة العالية بالنفس والنقد والنقد الذاتي والصبر الطويل والتعاون والإيمان والمبدئية والموازنة بين الحقوق والواجبات والتكافل والصدق والأمانة بالمستقبل والشهادة في سبيل الوطن وحب الأمة العربية والتضحية بكلّ شيء من أجلها والمساواة والتواضع والابتعاد عن التكبر والغرور... إلخ[4]. ومن الجدير بالذكر أن القِيَم الأصيلة التي يتمسّك بها الفرد تقود إلى رجاحة سلوكه ومصداقية علاقته الإنسانية بالآخرين مع قدرته

---

(1) Zander, James. *John Wiley and sons*, New York, 1983, p.33.

(2) Reading, Hugo. *A Dictionary of the Social Sciences*, Routledge and Kegan paul, 1984, p.226.

(3) إحسان محمد الحسن، "دور القيم الأصيلة في مواجهة السلوك المنحرف"، الندوة العلمية لاتحاد الاجتماعية العرب، بغداد، 26/ 12/ 2001، ص3.

(4) Allan, D.M. *Symmetrical Values In Changing Society*, Macdonald Press, Gloasgow, 1990, p.12.

على التكيّف والاستقرار في الوسط الاجتماعي الذي يعيش فيه، فضلاً عن حبه وتقديره من الأفراد الذين يلازمونه إذ تجعله منصفاً في علاقاته وأصيلاً في أفكاره وجوهره.

أما القِيَم السلبية أو الدخيلة فتتجسّد في الأنانية وحب الذات والفردية والطائفية والطبقية والإقليمية والتحيّز والتعصّب والكذب والنفاق والنميمة والغش والرياء والغيرة والحسد والاتكالية. . . إلخ[1] من القِيَم المذمومة التي يرفضها ويدينها الجميع.

أما الافتقار إلى القِيَم فهو إفلاس حقيقي كما وصفه النبي ﷺ، فغياب القِيَم معناه فقدان الرؤية والوعي للمسار الصحيح مما يسبّب التيه والشرود والضلال، وهذا هو الخسران المبين.

قال تعالى: ﴿أَفَمَن يَمْشِي مُكِبًّا عَلَىٰ وَجْهِهِۦٓ أَهْدَىٰٓ أَمَّن يَمْشِي سَوِيًّا عَلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾[2].

وفي ضوء ما سبق يمكننا القول:

- إن القِيَم من المفاهيم الأساسية في جميع ميادين الحياة، وكافة جوانب النشاط الإنساني.
- القِيَم ضرورة اجتماعية باعتبارها معايير وأهدافاً نجدها في المجتمعات البدائية والمتخلّفة والمتقدّمة على السواء.
- القِيَم تتغلغل في نفوس الأفراد وتظهر في سلوكهم صراحة أو ضمناً، شعورياً أو لا شعورياً لأنها تعمل عند الناس بصفتها دوافع كما تعمل على أنها أهداف في الوقت ذاته.
- بعض القِيَم نسبية فما يكون صالحاً لمجتمع قد لا يكون كذلك في مجتمع آخر، وما يكون صالحاً اليوم قد لا يكون كذلك غداً.

(1) Ibid, p.24.

(2) سورة الملك، الآية: 22.

❖ والقِيَم تكون صالحة أو غير صالحة، مستقرة أو غير مستقرة تبعاً لقدرتها على إشباع حاجات الناس وحل مشكلاتهم في مجتمع معيّن وزمن معيّن[1].

• **بعض مصادر القِيَم:**

أما مصادر القِيَم الأصيلة فهي الدِّين والعادات والتقاليد الاجتماعية والمعطيات والظروف الاقتصادية والإنسانية التي يعيشها المجتمع. فالدِّين ينطوي على الكثير الكثير من القِيَم الأصيلة السمحة التي تدعو إلى الخير والفضيلة والكمال والطهارة، وتوصي بالصدق في القول والإخلاص في العمل ومساعدة الناس وعدم إلحاق الأذى والضرر بهم، وتريد نشر العدالة والحرية والمساواة بين الأفراد والجماعات كما تدعو قِيَم الدِّين إلى التواضع وعدم التكبر والابتعاد عن الغرور[2]. وقد أكد القُرآن الكريم والأحاديث النبوية الشريفة في أكثر من موضع ومكان على أهمية القِيَم السمحة في نمو المجتمع ورفعته وفي سمو الشخصية وتكامل عناصرها وتكيّفها الذي توجد فيه وتعيش في أجوائه الحضارية.

ومن المصادر الأُخرى للقِيَم الأصيلة في المجتمع العادات والتقاليد الاجتماعية. فالعادات هي أشكال وطرق التفكير والسلوك المستقر عند الأفراد والجماعات. وهي تصف الممارسات الروتينية للحياة اليومية والأحكام الداخلة ضمن الروتين والنماذج الحضارية المستمدة من التصرّفات المتكرّرة والمستقرة. أما التقاليد فهي مجموعة النماذج السلوكية التي ينبغي الالتزام بها من قبل الأفراد لما لها من أهمية تقليدية واجتماعية وحضارية بالغة في التفاهم والمودة والتماسك والوحدة. والقِيَم الأصيلة التي يرجع مصدرها إلى قوة العادات والتقاليد المرعية في المجتمع العربي، هي قِيَم المشاركة في حفلات

(1) سعد المغربي، "التنمية والقيم. مسلمات ومبادئ"، **مجلة علم النفس**، العدد السابع، 1988، ص6-7.

(2) أنور العقاد، **دراسات في المجتمع العربي**، حلب، مطبعة الشرق، 1975، ص8.

المسرّات ومناسبات المآتم كحفلات الزواج ومناسبات الحزن والتشييع والبكاء على الموتى، وقِيَم مساعدة الجار ورعايته، وقِيَم احترام الكبير والعطف على الصغير وقِيَم الضيافة والكرم والنخوة والشجاعة، وقِيَم احترام النساء ومعاملتهن بالحسنى[1].

ومن المصادر الأُخرى للقِيَم الأصيلة في المجتمع المعطيات والظروف الاقتصادية والاجتماعية والثقافية التي رافقت المراحل الحضارية التاريخية التي مرّ بها المجتمع العربي عبر مسيرته الطويلة. فالتزاوج بين الرواسب المادية وغير المادية التي ورثها المجتمع من العهود السابقة التي شهدها وبين الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية الجديدة التي عاصرها في ظلّ النهضة والانبعاث القومي، قد أدّى دوره الفاعل في ظهور قِيَم جديدة كتحمّل المسؤولية وحب العمل الجماعي واحترام العمل اليدوي وتثمين الطبقة العاملة والثقة العالية بالنفس والصراحة والتفاؤل والنقد الذاتي، إضافة إلى بلورة وانتشار القِيَم الديمقراطية التي واكبت عصر النهضة والتحرير التي استوعبها الأفراد بعد أن أصبحت المرشد والموجّه لسلوكهم اليومي. وتتجسّد هذه القِيَم في أداء الواجب الدِّيني والوطني والقومي وتخفيف الفوارق الطبقية ومحاربة الاستغلال والاحتكار والتسلط وتخفيف الفوارق الحضارية بين المدينة والريف[2].

- **مراحل اكتساب القِيَم:**

لا يولد الإنسان وهو مزوّد بالقِيَم المرغوب فيها، وإنما يتعلّمها من خلال تفاعلاته مع الوسط الاجتماعي الذي يعيش فيه، إذ تبدأ عملية اكتساب القِيَم منذ مرحلة الطفولة وتستمر حتى آخر حياته. وتُعَدّ القِيَم المكتسبة في الصغر أكثر القِيَم رسوخاً. وتمرّ عملية اكتساب القِيَم بمرحلتين، هما:

---

(1) إحسان محمد الحسن، مقوّمات المجتمع الإنساني بحث منشور في كتاب **دراسات في المجتمع العربي**، الأمانة العامة لاتحاد الجامعات العربية، عمان، 1985، ص21.

(2) إحسان محمد الحسن، **مقوّمات المجتمع الإنساني**، المصدر السابق، ص23.

المرحلة الأولى:

وفيها تكون القِيَم مفروضة على الإنسان عن طريق المعايير التي يفرضها الوسط الاجتماعي بحيث يقبل الإنسان أنواعاً من التصرّفات على أنها واجبات يجب أن يقوم بها، وأنواعا أُخرى من التصرّفات على أنها أخطاء يجب عليه أن يتجنّبها.

المرحلة الثانية:

وفيها يبدأ الإنسان في الأخذ بسلوك خاص به على الرغم من أنه متأثّر بالقِيَم المفروضة عليه من قبل وسطه الاجتماعي. وعلى ضوء ذلك يكون الإنسان تحوّل من تأسّس الوازع الأخلاقي من سلطة خارجية إلى سلطة داخلية تقوم على الاقتناع والمسايرة(1).

- إن القِيَم بوصفها معايير وأحكاماً على السلوك والنشاط هي في الأصل نتيجة ومعلول لنوع النشاط ونمط الخبرة والتجارب المادية المعيشة في علاقة الإنسان ببيئته المادية والمعنوية. أي أن القيم إفراز لنشاط اقتصادي اجتماعي معيّن وظروف وعلاقات معيّنة.
- وعندما تستقر هذه الظروف والأوضاع لفترة من الزمن -حالة تتبلور وتستقرّ معها القِيَم التي أفرزتها وتتحوّل في هذه الحالة إلى دوافع ذاتية للسلوك والنشاط، وفي نفس الوقت إلى أهداف وآمال لاستمرار تحقيق وتأكيد السلوك الذي أفرزها سواء أكانت قيما إيجابية أو سلبية.
- فالقِيَمُ بصفتها مفاهيم تقويمية وأحكاماً ومعايير لا تفصح عن حقيقتها بالتعبير اللفظي والشعارات، وإنما مجالها الأساسي هو السلوك والأفعال والتفضيل والاختيار.

(1) حمد الرشيد (2000م) «بعض العوامل المرتبطة بالقيم التربوية لدى طلاب كلية التربية بجامعة الكويت: دراسة ميدانية»، **المجلة التربوية**، مجلس النشر العلمي بجامعة الكويت 14 (56)، 13-63.

❖ وهذا التقويم لا يتمّ في فراغ، وإنما يتأثّر بالمحيط الاقتصادي الاجتماعي والسياسي والثقافي.

❖ إن المواطنة أو الولاء والانتماء للوطن -ليست مفاهيم مجرّدة فقط، وإنما هي في الأصل خبرة معيشة بين الوطن والمواطن. فعندما يستشعر المواطن من خلال خبراته أنه يعيش في ظلّ وطن يحميه ويدافع عن هويته ويحقّق له الحد الأدنى من الرعاية مع العدل والكفاية... في هذه الحالة تتكوّن وتترسخ لديه قِيَم الانتماء والولاء للوطن يعبّر عنها بالعمل البنّاء وبالجهد الخلاق وحتى بالموت دفاعاً عن هذا الوطن[1].

- **أهمية القِيَم بالنسبة للفرد والمجتمع:**

إن القِيَم ضرورية لتحقيق السعادة للفرد والمجتمع، وتنظيم سلوك الناس، مما ييسّر العيش الهادئ الكريم ويحفظ الحقوق، ويمنع الطغيان والاعتداء، فهي تعمل على تحقيق المجتمع المتعاون على الخير، وتجعل المسؤولية بين الفرد والمجتمع تبادلية وتضامنية ومتوازية، تحفظ للجماعة مصلحتها، وقوة تماسكها، وللفرد حريته. وبدون القِيَم تنحط الجماعة البشرية إلى مرتبة الحيوانية (البغيضة)، ويكفي للتدليل على ذلك أن نتصوّر مجتمعاً خالياً من الصدق والأمانة، والإخلاص، والعطف على العاجز والفقير، وحب الخير، لا شكّ أن هذا المجتمع لا يمكن أن يستقيم له أمر.

فالقِيَم الموروثة هي مصدر استقرار نفسي لدى الأفراد والجماعات. والحفاظ على كلّ ما هو إيجابي في التقاليد والعادات الموروثة يساعد على رفع المستوى الثقافي لدى المواطنين ويزيدهم تعلّقاً بوطنهم وبقِيَمهم الروحية.

فالتخلّي عن القِيَم الإيجابية في التراث العربي والإسلامي يجرّد الشعوب العربية والإسلامية من سلاح ثقافي للتضامن الداخلي والوحدة الاجتماعية.

---

(1) سعد المغربي، "التنمية والقيم. مسلمات ومبادئ"، **مجلة علم النفس**، العدد السابع، 1988، ص7.

ففي عصر العولمة ستكون الشعوب العربية والإسلامية في موقع الخاسر الأكبر في حال تخلّت عن قِيَمها التي تحصّن الأجيال الجديدة من الشباب في مواجهة عولمة همجية لم يحصد منها العرب والمسلمون سوى خيبات أمل متلاحقة.

ليس من شكّ في أن القِيَم تساهم في تعزيز الوحدة الداخلية في المجتمعات العربية والإسلامية وتؤدّي دوراً مهماً في الحفاظ على العادات والتقاليد الإيجابية الموروثة.

إنّ القِيَم التي ندعو للمحافظة عليها من الاختراق هي القِيَم التي يحضّ عليها الدِّين، التي تتصل بأمور غير مادية مثل الشرف، والوفاء، والصدق، والتعاون والتضامن والتكامل، والطاعة والإيثار والتسامح، والعدل والعفة، والإحسان، والمحبة... وهي قِيَم تتجه نحو مصلحة الجماعة وسعادتها ورفاهيتها، وتغليب مطالبها على مطالب الفرد الأنانية. وبسبب سمو القِيَم نجدها تأخذ بيد الإنسان وترفعه وتُلهم العقل وتهذّبه وتوجّهه.

علماً بأن القِيَم الأصيلة أو الإيجابية تتجسّد في الشجاعة والإيثار والبطولة والثقة العالية بالنفس والنقد والنقد الذاتي والصبر الطويل والتعاون والإيمان والمبدئية والموازنة بين الحقوق والواجبات والتكافل والشهادة في سبيل الوطن وحب الأمة العربية والتضحية بكلّ شيء من أجلها(1).

وبسبب أهمية القِيَم عند الأفراد والمجموعات، نجد أن الصراع حولها يمثّل صراعاً حول الوجود ذاته. فعلى سبيل المثال، فإن فقدان موضوع معيّن قيمته يعني زوال ما يرتبط به من محفّزات؛ وفي بعض الحالات ومع بعض الأشخاص تفقد الأشياء كلّها قيمتها تحت وطأة ظروف معيّنة. وبهذا، فإن الحياة نفسها تفقد طعمها عند ذلك الشخص وتصبح حياته بلا معنى. ويمرّ

---

(1) Allan, D.M. *Symmetrical Values In Changing Society*, Macdonald Press, Gloasgow, 1990, p.12.

المرء بمرحلة اليأس الشديد حينما تتساوى في نظره الأمور مما يدعوه إلى أن يجد أن شيئاً لا يستحق منه العناية والاهتمام، وربما أدّى به ذلك إلى محاولة التخلّص من الحياة ذاتها.

ويمكننا القول بأن للقِيَم وظائف مهمة في تربية النشء منها:

1 - أنها تدفع الشباب إلى العمل، فالقِيَم مواقف في الحياة ترتبط فيها الكلمة بالفعل، وهذا الارتباط بين الكلمة والفعل يجعل الكلمة خلّاقة لأعمال إيجابية كثيرة.

2 - أنها تجعل العمل أساس القيمة، فلا الجاه، ولا الثروة، ولا اللون يصلح في نظر القِيَم لتقويم الإنسان.

3 - أنها تحدّد المستوى الأخلاقي في العمل مهما تكن طبيعة العمل الذي يقوم به الإنسان في خدمته لمجتمعه.

4 - أنها تحول بين الإنسان والانحراف لأنها تحفظ المستوى الأخلاقي.

5 - أنها تعمل على تحقيق المجتمع المتعاون.

6 - أنها ترسي مبدأ العدل (المطلق) بين البشر لأن ذلك يتفق مع إنسانية الإنسان وكرامته.

7 - أنها تُعَدّ خط الدفاع الأول في مقاومة طغيان الفلسفات اللّادينية الوافدة.

8 - أنها تحقّق التوازن بين قوى الخير والشر اللتين تتنازعان الإنسان.

وتكمن أهمية القِيَم في ارتباطها عند البشر بمعنى الحياة ذاتها؛ فالقيمة ترتبط بدوافع السلوك المبنية على هدف معيّن يسعى المرء إلى تحقيقه. ولو افترضنا أن موضوعاً معيّناً فقد قيمته عند شخص ما، فإن حماسه سوف يضعف وتفتر معه الهمة ويكفّ عن السعي إلى ذلك الموضوع؛ وربما يتجه إلى ما سواه من الأمور التي لها قيمة عنده. والحقيقة أن انتقاء الفرد قيمة معيّنة، إنما هو محكوم بقِيَم المجتمع الذي يعيش فيه سواء تابعهم أو عارضهم. لأن المرء في بحثه عن القيمة يتأثّر بما لديه من قِيَم مكتسبة مع

التنشئة الثقافية (acculturation)، فلا يستطيع الخروج -في الغالب- عمّا في عقيدته ممّا يكون وما لا ينبغي أن يكون.

ويمكننا القول كذلك إن التغيير المادي يحتاج إلى تغير قيمي يواكبه لكي يتطوّر المجتمع نحو الأفضل، وهذا ما يؤكّد عليه المخطّطون الاجتماعيون عند قيامهم بعملية التخطيط من أجل التنمية، فبقدر اهتمامهم بالجانب المادي يهتمون بالجانب القيمي أيضاً.

• **ماهية العولمة:**

العولمة في الاصطلاح: تعني اصطباغ عالم الأرض بصفة واحدة شاملة لجميع أقوامها، وكلّ من يعيش فيها، وتوحيد أنشطتها الاقتصادية والاجتماعية والفكرية من غير اعتبار الأديان والثقافات والجنسيات والأعراف. ويعرّف عدد من الكُتّاب العولمة أنها تعميم نموذج الحضارة الغربية -خاصة الأمريكية- وأنماطها الفكرية والسياسية والاقتصادية والثقافية على العالم كله[1].

ويرى آخرون أن العولمة تشير في جوهرها وحقيقة أمرها إلى أمركة العالم، وإن أمركة العالم أو تغريبه لا تكون إلا باختراقه، فيعرّف محمد عابد الجابر العولمة: هي طموح، بل إرادة لاختراق الآخر، وسلب خصوصيته، وبالتالي لنفيه من العالم[2].

فالعولمة (Globalism) تعني عدة أشياء لعلّ أهمها أفكار وممارسات ذات طابع دولي تريد الانتقال من دولة أو دول المركز إلى الدول المحايدة أو الدول التابعة لها وبخاصة تلك التي تقع في قارات آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية والجنوبية[3]. وهناك تعريف آخر للعولمة مفاده ظاهرة مبنية على صفة

(1) عيد سعيد عيد إسماعيل، "العولمة والعالم الإسلامي: أرقام وحقائق"، **مجلة النخبة**، دار الأندلس الخضراء، ط1، ج1، 5/ 8/ 2001م.

(2) http://www.rezgar.Com/m.asp?=230

منذر خدام، **العولمة وطبيعة العصر**، العدد 726-27/ 1/ 2004م، ص2.

(3) Singh, f.p. *Globalism As A New pattern of Imperialism*, London Thomes Press, 1995, p.12.

الكونية والشمولية، هذه الصفة التي يحاول قادة ومروّجو العولمة نقلها وتمريرها إلى أصقاع وأماكن أُخرى تتسم بالتخلّف والسكون والجمود[1].

إن العولمة ظاهرة سياسية واجتماعية واقتصادية تتميّز بصفات أساسية يمكن تحديد أهمها بالنقاط الآتية:

1 - أنها تسعى إلى تبنّي نظام اجتماعي وسياسي واقتصادي تدعمه الرأسمالية والشركات متعدّدة الجنسيات، ويقوم على الأرباح وتراكم الثروات في دول المركز[2].

2 - أنها تقوم على العلاقات غير المتكافئة بين دول المركز ودول المحيط، إذ إن دول المركز هي التي تصدّر الإيعازات والأوامر، في حين تنفّذها دول المحيط حالاً بدون تردد[3].

3 - أنها لا تتقيّد بالإجراءات السياسية التي تتخذها دول المركز نحو دول المحيط فحَسْب، بل تذهب إلى أبعد من ذلك إذ تتجاوز الترتيبات السياسية إلى الترتيبات الثقافية والاجتماعية والتربوية والاقتصادية[4]. هذه الترتيبات أو الإجراءات التي تخدم مصالح دول المركز أكثر مما تخدم مصالح دول المحيط.

4 - أنها تعتمد أساليب للتغلغل في قضايا وشؤون الشعوب والتأثير فيها منها الغزو الثقافي والثورة المعلوماتية والحاسوب ونظم الاتصالات الحديثة وتقنيات الإعلام الدولي وسرعة نقل الأخبار والأحداث. . . إلخ[5].

5 - أنها تستعين بشعارات ونعوت مُغرية وبرّاقة وجذّابة تستطيع أن تغلّف من خلالها جوهرها الحقيقي القائم على النهب الإمبريالي والاستعمار

---

(1) Ibid., p.27.

(2) Ivanov, K. *Globalism, politics, and society*, Moscow, Progress publishers, 1992, p.103.

(3) Ibid, p.112.

(4) Ibid, p.120.

(5) Ibid, p.129.

والاستيطان والاستهتار بكرامة ومقدّرات وأماني الشعوب والأوطان. ومن هذه الشعارات والنعوت البرّاقة الديمقراطية وحقوق الإنسان والحريات والتنمية الاقتصادية والاجتماعية والنظام الدولي الجديد والشرعية الدولية. . إلخ[1].

- **بعض أساليب العولمة:**

ويمكننا الإشارة إلى بعض الأساليب التي تستخدمها العولمة في الاختراق القيمي:

❖ القنوات الفضائية التي تُطلق العنان للمناظر التي تخدش الأخلاق، فالغرائز موجودة في الإنسان، وليست بحاجة إلى من ينفخ في جذوتها، بل بحاجة لمن يروّضها، ويحفظها في حدود الفطرة التي فطر الله الناس عليها[2].

❖ محاولة اصطياد بعض الممارسات الخاطئة التي يقوم بها بعض المسلمين والعمل على تضخيمها والاستدلال بها على تخلّف المسلمين ودمويتهم وهمجية شعائرهم.

❖ أدّت المنظمات الغربية دوراً كبيراً في صياغة وثيقة حول الطفولة من خلال القمة العالمية عام 1990 مسيحي تحت عنوان (C.R.C) تضمّنت بنوداً تتصادم مع الحضارة العربية الإسلامية، ومن شأنها تهديد مؤسسة الأسرة، ومن البنود التي تهدّد الأسرة:

* ما يطلق عليه حق الطفل في الحصول على أسرة بديلة، إذا تعرّض للتأديب والضرب من أحد والديه.

* إلزام الدول بتسجيل المواليد، سواء جاءوا بطريق الزواج الشرعي، أو خارج هذا النطاق، بما يعني التشجيع على الممارسات الجنسية غير المشروعة.

---

(1) Ibid, p.133.

(2) محمود حمدي زقزوق، **الإسلام في عصر العولمة**، مرجع سابق، ص44.

* ضرورة منع الزواج المبكر الذي يعدّه الإسلام أمراً مرغوباً فيه، لتحصين الشباب والفتيات ضد الانحراف.

* محاولة المنظمات الغربية إدخال الشباب والمراهقين ضمن بنود وثيقة (C.R.C) وإعطائهم ما يسمّونه بالحقوق الجنسية، خارج نطاق الزواج الشرعي[1].

* تصدير الأفكار: يقرّر نورمان جونسون Norman Jonson أن الصادرات الأمريكية ليست أجهزة وبرّادات وعربات فقط، لكنها أفكار أيضاً. وعندما تبدأ تصدير الأفكار والفلسفات والسلوك وطرق المعيشة، فإن هذا يصبح هجوماً على ثقافات الغير. ومن ثَمّ فالثقافة الأمريكية هي الثقافة العالمية التي يجب أن تنتشر في العالم لما تحمله من ثقافات عصرية متنوّعة!

ومن هنا، فإن تغيير شخصية الإنسان واختلال العلاقات العائلية، وتغيير منظومة القِيَم، وتهميش الثقافة المحلية والوطنية هو نتاج لهذا الزخم الثقافي الوافد، وتقبّل ثقافة الآخر والهرولة نحوه، حيث أصبح يمثّل رموزاً مكانية تتأصّل بفعل القوة المتدفّقة في ظلّ غياب جهاز المناعة بالداخل. ففي الوقت التي تنتعش فيه صناعة الأفلام في هوليود وتحقّق أرباحاً عالية وفوائد بالمليارات تتراجع فيه صناعة الأفلام في بلاد العالم خاصة النامي إزاء المنافسة الأمريكية.

• بعض الآثار السلبية للعولمة:

تتعرّض المجتمعات العربية إلى تغيّرات متسارعة متلاحقة، اجتماعياً واقتصادياً وتكنولوجياً وثورة في المعلومات، كما تتعرّض إلى غزو فكري وثقافي اهتزت على أثرها قِيَمنا واضطربت وتغيّرت، وأصبحنا نقبل دون وعي

(1) علي عليوة: "وثيقة تربية للطفولة تهدد الأسرة المسلمة"، قطر، الدوحة، الأثنين 12 (أغسطس) 2000م، ص211. www.is/amon/nc.net

على أنماط الحياة الغربية، «فحدثت تغيّرات قيمية فرضتها الحداثة العالمية، فأوجدت تناقضات في البنى الاجتماعية والاقتصادية والثقافية، مما أدى إلى خلل في نظام القِيَم العربية فأفسدت تماسكه وترابطه، وأفقدته القدرة على توجيه سلوك الأفراد والجماعات كمعيار لتقييم سلوك الأفراد، وأفقدت الأمة العربية ملامح هويتها وكيانها»(1).

ويبدو أن مظاهر انحراف الشباب هي حصاد منطقي، للمتغيّرات السياسية والاجتماعية والثقافية والاقتصادية التي حدثت في المجتمع الليبي، ونتائج حتمية لظاهرة العولمة والتيارات الفاسدة التي هبّت على مجتمعنا الإسلامي من مستنقع الحضارة الأوروبية، والأمريكية، وما صاحب هذه التيارات من مبادئ وأفكار إلحادية، تهدف بالدرجة الأولى إلى اقتلاع جذور الإيمان من قلوب المسلمين، وإصابتهم بالضعف والتفكك والانحلال(2).

ومن الأفكار الإلحادية التي تنقل عبر شبكات الإنترنت أو تبثّ من بعض القنوات الفضائية الغربية، الشذوذ الجنسي، والأفلام التي تخدش الأخلاق لإصابة الشباب بالانحلال الأخلاقي، وتشكيك الشباب في الإسلام.

ومن الأخطار الاجتماعية الأُخرى للعولمة التي تصيب الدول والمجتمعات النامية التي تسيطر عليها تفكيك القيم الاجتماعية السائدة فيها وتحويلها إلى قِيَم سلبية من شأنها أن تؤثّر في السلوك الاجتماعي إذ تحوّله من سلوك عقلاني إلى سلوك غريزي وعاطفي.

فالعولمة عن طريق هذه الوسائل تتعرّض للقِيَم الأصيلة التي تعتمدها الدول والمجتمعات النامية كالصدق والأمانة والتفاؤل والثقة العالية بالنفس والتعاون والصراحة والنقد والنقد الذاتي والموازنة بين الحقوق والواجبات والإيثار والتضحية في سبيل الآخرين والإخلاص في العمل وتحمّل المسؤولية

---

(1) المفهوم الأخلاقي في الإسلام، **الموسوعة الإسلامية**. www.mawsooat.alislamic.com

(2) المرجع السابق.

الجماعية والشجاعة والبطولة والإيمان. . . إلخ. وتحاول أن تغيّرها إلى قِيَم هشّة ومذبذبة تؤثّر سلباً في سلوك الأفراد والجماعات. ذلك أن السلوك يتحوّل بعد تفتيت القِيَم وتفكّكها إلى سلوك ملتوٍ ومضلّل ومخادع، سلوك نفعي وانتهازي ومذبذب له أضراره على الإنسان والمجتمع على حدٍّ سواء. ومثل هذا السلوك يخدم أغراض العولمة إذ يمكّن المستعمرين من الهيمنة على المجتمعات الأُخرى[1].

ولا تكتفي العولمة بالتعرّض للقِيَم الأصيلة عند المجتمعات النامية فحَسْب، بل تذهب إلى أبعد من ذلك إذ تَجلب معها عن طريق قنواتها الإعلامية والاتصالية والتأثيرية قِيَماً سلبية جديدة تعمل على إضعاف وتفكيك وتداعي المجتمعات التي تدخل إليها. ومثل هذه القِيَم السلبية التي تحملها العولمة إلى الدول والشعوب المستهدفة تتمثّل في الكذب والغش والتضليل والخداع والمراوغة والتسويف والترويض وازدواجية المقاييس والمعايير والأنانية وحب الذات والجبن والتحيّز والتعصّب والطائفية والإقليمية والطبقية والعنصرية والتخنّث والتبرّج والميوعة. . . الخ[2].

ومثل هذه القِيَم السلبية التي تنشرها العولمة في الدولة أو المجتمع النامي الذي تسيطر عليه تؤثّر سلباً في السلوك والممارسات اليومية والتفضيلية، إذ تحوّلها إلى ممارسات ملتوية ومضللة وانتهازية تجلب التخلّف والضياع والتداعي للمجتمع أو الشعب الذي تدخل إليه. ومثل هذا التخلّف والضياع والتداعي، يمكّن العولمة من تحقيق أهدافها الإقليمية والتوسعية والاستغلالية المقيتة.

- **بعض الأمثلة التي توضح الآثار السلبية للعولمة:**

❖ في دراسة أعدّها مركز دراسات المرأة والطفل بالقاهرة بجمهورية مصر

---

(1) Jones, K.M. *The Impact of Globalism on Values*, London, The Evans Press, 1991, p.89.

(2) Ibid., p.93.

العربية على (1472) فتاة وسيدة مصرية، تبيّن أن الأفلام التي يشاهدنها: (85%) أفلام جنس، (75%) بها مشاهد جنسية، و(85%) أفلام عنف وحروب، (23%) أفلام نصب، (68%) أفلام عاطفية قديمة وحديثة، (21%) أفلاماً أُخرى، (6%) فقط من عيّنة البحث يشاهدن نشرات الأخبار وبرامج ثقافية وترفيهية، ولم يذكرن الأفلام العلمية، لأنها لم تنل منهن أيّ اهتمام يذكر(1).

- الليبيون ينفقون الملايين من الدِّينارات سنوياً على مكالمات المحمول، الذي أصبح يستخدم للوجاهة الاجتماعية والأمور التافهة وليس للاتصال. وهذا مثال على السفه الاستهلاكي.

- الانحلال الأخلاقي، والشذوذ الجنسي، والعنف، والغش، واللامبالاة، والكذب، والتبرج والميوعة... إلخ.

- انتشار بيع المخدّرات وتعاطيها والإباحيّة وطغيان ثقافة السلع التافهة وتآكل الأسرة وإساءة التعامل مع المسنين وتراجع الوقت الذي يقضيه الإنسان مع أطفاله وزوجته وكثرة الأمراض النفسية وتزايد العنف والجريمة في المجتمعات التي يقال لها متقدّمة، وخاصة انتشار الفلسفات العدمية وفلسفات العنف والقوة والصراع، وتزايد الإحساس بعدم المقدرة على معرفة الواقع، وكثرة حوادث السير والعمل. وأخيراً، تزايد الإحساس بالاغتراب والضغوط النفسية والوحدة النفسية.

- **طبيعة الاختراق القيمي:**

إن الصراع على القِيَم في جوهره هو اختلافٌ على المصالح والرؤى وامتلاك الأفضلية، والتفوّق الحضاري الذي يشمل تفوّقاً فكرياً وتكنولوجياً واقتصادياً وسياسياً وعسكرياً سيفرض حتماً تفوّقاً قيمياً لصالحه. هذا ما يعلّمنا إياه التاريخ، ولا يبدو أن الواقع المعاصر يشذُّ عن تاريخه، لا بل يصدّقه ويؤكّده.

(1) صالح الرقب، **العولمة**، الجامعة الإسلامية، www.aliman.org/awlama.htm

لقد قال العالم الاقتصادي والسياسي المغربي المهدي المنجرة في حوار مع رويترز: «الناس لا تذهب إلى الحروب من أجل مصالح اقتصادية، وإنما من أجل القِيَم التي يريدونها أن تهمين على العالم». وأضاف في هذا الصدد: «حوار شمال جنوب غير ممكن لأن الشمال لا يمكن أن يقبل بقِيَم أُخرى غير قيمه.. وجورج بوش الأب عندما أعلن الحرب على العراق سنة 1991 قال لا أقبل أن يكون هناك أحد يغيّر حياتنا وقيمنا».

إن الهويات والخصوصيات هي الضحية الأولى للعولمة، وقد بدأت اللُّغة والهوية تواجه تحديات العولمة منذ منتصف ثمانينيات القرن الماضي.

وترتبط بهذه الظاهرة مجموعة من السمات والخصائص أهمها:

1 - أنه تُعَدُّ ظاهرة الاختراق القيمي تمكيناً لأيديولوجيا الفردية المستسلمة كما تريدها الولايات المتحدة الأمريكية، من أجل الآخر، وهي تقوم على مجموعة من الأوهام منها، الفردية التي تجعل الإنسان يعتقد أن حقيقة وجوده محصورة في فرديته، وأن كل ما عداه لا يعنيه، مُخِّرباً وممزِّقاً الرابطة الاجتماعية، تلك الرابطة التي تجعل الإنسان يعي أن وجوده إنما يكمن في كونه عضواً في جماعة، وينتمي إلى أمة معيّنة. والوهم الثاني الخيار الشخصي وهو يجيء تمكيناً للوعي الأناني، ويعمل على طمس الوعي القومي. والوهم الثالث الحياد؛ فما دام الفرد وحده الموجود، وما دام حراً مختاراً، فهو محايد، وكذلك كلّ الناس والأشياء محايدون بالنسبة لهذا الفرد، ومن ثَمّ فليس هناك التزام بأية قضية جماعية. وهذا دفعٌ للأمور في اتجاه الفردية والأنانية. والوهم الرابع الاعتقاد بأن الطبيعة البشرية لا تتغيّر بهدف صرف الأنظار عن رؤية الفوارق بين الأغنياء والفقراء، وبين الأجناس، وقبولها بوصفها أموراً طبيعية، وبالتالي تكريس الاستغلال والتمييز العنصري. والوهم الخامس غياب الصراع الاجتماعي، ويأتي هذا الوهم تتويجاً للأوهام السابقة مستهدفاً الاستسلام لكلّ أشكال الاستغلال من شركات

ووكالات وطبقات وأقليات متسلّطة، وبمعنى تعطيل النضال القومي، وغلق الأبواب أمام آفاق التغيير نحو الأحسن.

2 - يستهدف الاختراق القيمي إخضاع النفوس، ويستهدف العقل والنفس بوصفها أدوات لتفسير الماضي، وتأويل الحاضر، والتشريع للمستقبل، وعلى أساس أن الاختراق القيمي حلّ محلّ الصراع الأيديولوجي في الوقت الراهن، والذي كان يقوم أساساً بعملية التأويل والتفسير والتشريع، وذلك بعد انهيار الاتحاد السوفييتي في نهاية ثمانينيات القرن الماضي.

3 - يستهدف الاختراق القيمي تسطيح الوعي، والسيطرة على الإدراك وجعله يرتبط بما يجري على السطح من صور ومشاهدات ذات طابع إعلامي مثير للدهشة حاجب للعقل، من خلال الوسائل السمعية والبصرية والتكنولوجيا المتقدّمة التي يمتلكها المُخترِق دون الآخر.

4 - يستهدف الاختراق القيمي تعطيل فاعلية العقل، وتكييف المنطق والقِيَم، وتوجيه الخيال، وتنميط الذوق، وقولبة السلوك، وتغليب نوع معيّن من الاستهلاك لنوع معيّن من المعارف والسلع والبضائع، وإحداث نوع من الاستتباع الحضاري، وتكريس النمط الاستهلاكي الترفيهي، وقمع المجتمع الإنتاجي.

5 - ويمكننا القول بأن الاختراق القيمي يهدّد هويتنا وقِيَمنا، وينعكس بالسلب على وحدة مجتمعنا وتماسكه أمام الآخر، ونقاء قِيَمنا الإسلامية والعربية الأصيلة، ويهدف إلى أن يجعل كلّ نشاط غير ذي معنى أو قيمة.

6 - تكييف المؤسسات الاجتماعية في البلدان النامية لتشجيع انتشار الأفكار والقِيَم السائدة في النظام الرأسمالي العالمي لتكون قوة ضاغطة ومؤثّرة في القرار في البلدان النامية.

7 - التأثير في الرأي العام والترويج لمفهوم الديموقراطية الغربية لبسط نفوذها

وسيطرتها والترويج للقوة المؤثّرة (الولايات المتحدة) على أنها القوة الوحيدة في هذا القرن.

8 - إضعاف الوحدة الوطنية وخلق عوامل الضعف واليأس لدى الإرادة الشعبية.

9 - تكريس الوضع بما يخدم مصالح معيّنة للكيان الصهيوني وأغراضه في تبعية الوطن العربي لإرادته، وتُعَدّ الحرب النفسية والدعائية من أهم وسائل الاختراق القيمي.

10 -إن الاختراق يشكّل خطورة أشد من خطورة التبعية، تلك التي تنتج عن الهيمنة الاقتصادية، والاستتباع السياسي، وذلك بحكم التقدّم التكنولوجي الهائل، وتفوّق البثّ الإعلامي والثقافي عبر الأقمار الاصطناعية لدى دول المركز، وانفراد الولايات المتحدة الأمريكية في الغالب بقيادة العالم، وتكريس استراتيجية ثقافية جديدة، تُثقل كاهل الدول النامية، وليحلّ الاختراق محلّ الاستتباع[(1)].

• **دور المعلّم في مواجهة الاختراق القيمي:**

إن ليبيا كبقية الدول العربية ودول العالم الثالث تعاني من أزمة الاختراق القيمي، وأكبر دليل على ذلك انتشار المخدّرات، والسرقات، والحوادث المتعدّدة والانحلال الخلقي، وكلّ هذا ناتج عن غياب القِيَم وعن الجهل الحقيقي بالدِّين وقِيَمه السمحة. فأمام هذا الوضع المزري أصبح ضرورياً الرجوع إلى التشبّع بالقيم الدِّينية والإنسانية التي تنظّم الحياة وتضبط السلوكات. وأكبر مساعد على تحقيق هذا الهدف هو المدرسة، التي تعتبر مجتمعاً مصغّراً لناشئتنا، حيث يعمل المدرّسون على تمرير القِيَم الدِّينية والإنسانية من خلال البرامج الدراسية لتحويلها إلى سلوك يمارسه أطراف العملية التعليمية، ولا يخفى قيمة المدرسة في مجتمعنا بوصفها مركز إشعاع.

(1) محمود الذوادي، "الوجه الآخر لعالم الرموز الثقافية، كما تعكسه سوسيولوجية غير عادية"، **الوحدة**، العدد 92، السنة الثامنة، الرباط، المجلس القومي للثقافة العربية، الماء (مايو) 1992، ص3.

ولذلك ندعو كافة التربويين والمعلمين إلى تفعيل أدوار الحياة المدرسية وإلى ضرورة العمل على التربية على القِيَم، القائمة على مرتكزات ثابتة مثل: مبادئ العقيدة الإسلامية، وقِيَمها الرامية لتكوين المواطن المتصف بالاستقامة والصلاح، المتسم بالاعتدال والتسامح، الشغوف بطلب العلم والمعرفة، في أرحب آفاقها، والمتوقّد للاطلاع والإبداع المطبوع بروح المبادرة الإيجابية والإنتاج النافع، والتشبّع بمبادئ المساواة وبروح الحوار وقبول الاختلاف، وتبنّي الممارسة الديموقراطية، واحترام حقوق الإنسان وتدعيم كرامته.

وغنيّ عن البيان أن دور المعلّم التربوي له علاقة وطيدة بالثقافة، وأن التعليم بحكم مهمته الثقافية ليس بعيداً عن عناصر هذه الثقافة، وما يتهدّدها داخلياً وخارجياً[1].

إلا أن المعلّمين أصبحوا مطالَبين -أكثر من قبل - بتحمّل تبعاتهم ومسؤولياتهم الثقافية، وَفْق استراتيجية تتلاءم وحجم التحدّيات المعاصرة التي تواجهها ثقافتنا في هذه الآونة.

❖ إن تعريف المعلّمين بمنظومة القِيَم يساعدهم على اتخاذها إطاراً مرجعياً لهم في مختلف المواقف التي تواجههم سواء كانت اجتماعية أو مهنية أو تطوّرات تقنية أو تحدّيات العصر في المستقبل، دونما تأثّر بالقِيَم السلبية التي تزاحم القِيَم الإيجابية[2].

وفي الوقت الذي يعتبر فيه التعليم أداة رئيسة لمواجهة محاولات الاختراق الثقافي، نجد أن هذا التعليم بوضعه الحالي لم يَعُدْ قادراً على هذه المواجهة، بل صار مدخلاً من مداخل هذا الاختراق، الأمر الذي يستوجب إيجاد صيغة يتكامل فيها التعليم مع الثقافة، ليؤدّيا دورهما كاملاً

(1) محمد سيد محمد، **الغزو الثقافي والمجتمع العربي المعاصر**، القاهرة، دار الفكر العربي، 1994، ص119-120.

(2) Kyle, w. (1996) “African science and teaching-education towards The future”, *journal of research in science teaching*, 33(4), 343-344.

في بناء المواطن، ذلك أن الوضع الحالي يفتقر إلى هذا التكامل وذاك التنسيق.

- ويمكننا القول بأن هناك مجموعة من الأساليب التي يمكن أن يتبعها المعلّم لتنمية قيم تلاميذه، وحمايتها من الاختراق منها:
- **اتباع المثل الصالح (القدوة)**: ويتمّ هذا إما مباشرة كأن يسلك الناشئة مثل سلوك الكبار، على اعتبار أن سلوك الكبار مثالي، أو بطريق غير مباشر كأن يستمع الناشئة إلى قصص من الماضي أو من الحاضر عن منجزات تستحق الإشادة.
- **الإقناع**: ويتم ذلك من خلال تناول الأدلّة والقرائن التي لا يستطيع أحد إلا أن يتقبّل وهو راضٍ لما يسمع أو يقرأ، وهذه الأدلّة وما في حكمها تقلّل من فكرة مغايرة أو رأي مضاد.
- **سيطرة القوانين**: ويتمّ هذا الأسلوب بفرض قوانين معيّنة على الطلاب تحتّم عليهم الأخذ بسلوك ما بصورة مستمرة، وتتمّ عليهم المراقبة؛ وذلك لكي يتصرّفوا تلقائياً بالصورة المرجوة، كأن يسلك طلباً في ثواب.
- **سيطرة الأصول الدِّينية والثقافية**: ويُعَدّ هذا الأسلوب من أهم الأساليب؛ لأنه سريع التأثير، فيتطلّب من المعلّم أن يوضح لتلاميذه أن الدِّين يأمر بكذا أو ينهى عن كذا، وهو على درجة من الالتزام الدِّيني حتى يستجاب له ويتقبّل ما يقوله.
- **اللجوء إلى ضمير الفرد**: ويتمّ هذا الأسلوب من خلال الاحتكام إلى ضمير الطالب الذي يحاسبه على اقتراف الخطأ باعتبار الضمير الإنساني قوة داخلية تحاول أن تنقّي سريرته وتصقل أقواله وأعماله[1].
- **المحاضرة**: ويتمّ هذا الأسلوب من خلال اللقاء مع الطلاب وتقديم

(1) ضياء الدين زاهر، (1984م)، **القيم في العملية التربوية**، القاهرة: مؤسسة الخليج العربي.

المعلومات اللازمة لهم عن القِيَم التي يفترض عليهم اكتسابها عبر المقرّرات الدراسية.

❖ **المناقشة والحوار**: ويتمّ هذا الأسلوب عبر تفاعل متبادل بين المعلّمين والطلاب حول موضوع معيّن بهدف تدريب الطلاب على الإيجابية في التعليم، مثل: تقوية الحجّة لديهم وتعويدهم على المواجهة والثقة بالنفس... الخ.

❖ **استخدام القصص العلمية**: وذلك بعرض قصص عن موضوعات معيّنة؛ بقصد تنمية الخيال العلمي لدى الطلاب، ولفت انتباههم إلى ما فيها من عِبَر ومواعظ.

❖ **بالإضافة إلى أساليب أُخرى**، مثل: لعب الأدوار في الألعاب التربوية والتمثيليات، وطريقة المشروع والتي تتطلّب إنجاز عمل جماعي بحيث يكون لكلّ فرد دوره في التخطيط والتنفيذ والتقويم والقيام بالرحلات وانتهاز المناسبات؛ وذلك لتدعيم قِيَم مرغوب فيها[1].

❖ التوسّع في الأنشطة المصاحبة للمنهج التي تساعد على نمو الشخصية وتنمية الميول والمواهب.

❖ تجديد الأسلوب وطريقة الشرح مع المستجدات لربط الطلاب بأمتهم.

❖ ربط المنهج بما يمسّ قضايا الطلاب، خاصة مشاكل المراهقة وإرشادهم وتوجيههم.

❖ أن يراعي المعلّم حالته النفسية؛ لأنها تؤثّر تأثيراً مباشراً على مادته، فيتوجّه الطلاب بالكره أو الحب لما يقال، حتى لو كان دعوة إلى التمسّك بالأخلاق والقِيَم.

❖ توسيع مدارك الطلاب وتهيئتهم للاندماج في المجتمع، فيقدّم المعلّم

(1) محمود عقل، (2001م). القيم السلوكية لدى طلبة المرحلتين المتوسطة والثانوية في دول الخليج العربية: الواقع - دليل المعلم. الرياض: مكتب التربية العربي لدول الخليج.

المبتكر والجديد من الأنشطة غير الصفِّية «مثل الخطابة، والعلاقات العامة، والفنون، والرياضة، وزيارة المصانع، والشركات».

- من الأنشطة الإشراف على جماعات الأنشطة لتربية الطلاب على الفنون الإدارية مثل جماعة التوعية الدِّينية، والصحة المدرسية، والمكتبة، والمسرح، والعلوم، وغيرها.
- التربية العملية. . . كزيارة المريض من الطلاب، أو مشاركته في المناسبات السعيدة أو الحزينة، مما يساعد المعلم في تقويم السلوك وتوعية الغافل وحلّ المشكلات وتقوية الصِّلات.
- توجيه 5 دقائق في الحصة عبارة عن جزء من مشروع متكامل على مدار السنة تعايش قضايا الأمة والأحداث الجارية لإحياء شعور الأمة الواحدة، أو مشكلة اجتماعية، أو ظاهرة أخلاقية، وهكذا.
- أن تكون هناك معارض دائمة بالمدرسة خاصة حول بعض القضايا المهمّة مثل آثار التدخين والمخدّرات.
- تقسيم الفصل إلى مجموعات تُسمّى على أسماء الصحابة أو الأبطال أو العلماء أو الأحداث المهمة.

إننا نؤمن بأن القِيَم والمبادئ منظومات متطوّرة ومتغيّرة يقوم التثقيف لها على أسس الحوار وتيسير متطلّبات النمو الشخصي. ونرى خطورة التوجّهات المجتمعية القائمة والتي تنظر بالسلب لدور المعلّم بوصفه مثقفاً ناقلاً للقِيَم. وعليه نرى أن سلوك المعلّم يجب أن يكون نموذجاً يحتذي به الطلاب، ونؤكّد على أن سلوك المعلّم يأتي قبل قدرته المعرفية. من هذا المنطلق نطمح في رفع درجة الوضوح والمتابعة والمصداقية والشفافية في التعامل مع القِيَم في المؤسسات التعليمية والصعيد الإداري وفي التعامل مع الطلبة.

والمدرسة يتطلّب أن تعمل على تعميق قيمة الانتماء بين الطلبة والمعلّمين. هذه القيمة تتحقّق بممارسة الانتماء بالتزام واعتزاز ومحبة للوطن وللمجتمع والمدرسة بصفتها مؤسسة تربوية. لا بدّ لها من العمل على تطوير

برامج وآليات وأُطر خاصة لمساعدة الفرد على الانتماء لدوائر هويته وللاستجابة لطموحاته وأهدافه في الانتماء بحرية. بهذا الصدد، يتطلّب من وزارة التربية والتعليم أن تسعى إلى تعزيز المشاركة في المبادرة والتخطيط والتنفيذ والتقويم وبناء المواقع والآليات والقدرات للتأثير والتغيير لدى المعلّمين.

للمعلّم دور مهم في إرساء القِيَم الأصيلة، ويتجلّى هذا الدور عند استشعاره بأن جميع أفراد المجتمع وعلماء المستقبل وقادته يمرون من قنطرة التعليم، فالمعلّم له دور مهم ومؤثّر في بناء القِيَم وغرسها لدى طلّابه. وهنا يبرز دور التربية الفاعل في إزالة المعوّقات التي تحول دون غرس تلك القِيَم أو تحاول أن تغيّر من اتجاهات تلك القِيَم وربطها بالموروث الثقافي الإسلامي العربي أو من خلال بثّ القِيَم المرغوب فيها والتي عن طريقها يُمكن تكوين الإنسان العربي المعاصر الذي يتمسك بهويته وموروثه الثقافي وتفاعله الخلّاق مع مفردات العصر الحديث الذي يحياه.

ومع ما تبذله مؤسسات المجتمع في ليبيا يظلّ طلباً ملحّاً لا تكتمل الصورة المشرقة إلا به وهو الاهتمام بالنسق القيمي للمعلّمين الذين يعملون في المدارس، إذ إن إيمان المعلّمين بتلك الأهداف عامل جوهري حاسم في نجاح تلك التجربة.

إن المعلم هو حجر الزاوية في تطوير منظومة التعليم لأنه في كثير من الأحيان يبشّر بقِيَم مضادة لما يدرسه ويعوق عملية التطوير.

ومن هنا أهيب بوزارة التربية والتعليم بأن تكون هناك اختبارات وقياسات للقِيَم عند المعلّمين لتكون قوة دفع للأمام.

إننا نؤمن بأن كلّ جهد صغير لتطوير التعليم هو خطوة كبيرة لتحديث المجتمع. إننا نطمح إلى أن تتحوّل مدارسنا من مبانٍ إلى معانٍ، ومن مكان للدرس والتلقين إلى مساحة من المعارف والقِيَم.

لم يَعُد التعليم في ضوء متغيّرات وتحدّيات اليوم مجرّد وسيلة لاكتساب وتراكم المعلومات. بل أصبح استراتيجية لإقامة مجتمع التربية والمعرفة والتنمية. التربية التي تغرس في نفوس أطفالنا منذ الصغر منظومة القِيَم النبيلة والسلوكيات الإيجابية. ومجتمع المعرفة الذي يُعتبر أساس كلّ نهضة وتقدّم. والتنمية التي تبدأ من تزويد طلابنا بالمهارات الجديدة التي تحتاجها أسواق العمل وتفرضها متطلّبات المنافسة والتطوّر.

إننا نؤكّد على أن دور المعلّم هو الأساس الذي يقوم عليه أيّ مشروع للتطوير. فالمعلّم ليس طرفاً محايداً أو مجرّد أداة للتعليم، بل هو القادر على تحويل العملية التعليمية من وظيفة إلى رسالة لتنوير المجتمع. وهو القادر على بناء شخصية الطالب بحكم ما يجسّده من فكرة النموذج والقدوة. والواقع أن دور المعلّم لا يحتاج إلى تأكيد وهو الذي وصفته ثقافتنا العربية في أقوالها وأشعارها بأنه كاد أن يكون رسولاً. أجل، المعلّم هو رسول العلم وحارس الهوية والقِيَم وحامل مشاعل التنوير والتقدّم ومربّي الأجيال في أمة تعتبر القِيَم التربوية هي مخزون زادها الروحي والأخلاقي.

- **أما أهم التوصيات والمقترحات فهي كما يلي: -**

1 - إجراء البحوث والدراسات العلمية التي تشخّص القِيَم الأصيلة كالإيمان والصدق والإخلاص في العمل والصبر والثقة العالية بالنفس والتعاون والشجاعة والإيثار. هذه القِيَم التي يُمكن أن تتصدّى لتيار العولمة وتقف في وجهه.

2 - ضرورة محاربة القِيَم السلبية والضارة التي تحاول قنوات العولمة نشرها بين أبناء الأقطار المستهدفة لكي لا تؤثّر سلباً وتُعمي قلوبهم وعقولهم.

3 - ضرورة ربط القِيَم الأصيلة بالتراث الحضاري للأمة العربية الإسلامية وربط القِيَم الضارة والدخيلة بالعولمة والدول التي تتبنّاها لكي يلتزم أبناء أمتنا بالقِيَم الأصيلة واعتمادها في حياتهم الخاصة والعامة، ويتخلّون في الوقت ذاته عن القِيَم الدخيلة أو الضارة والابتعاد عنها.

4 - ضرورة التمسّك بهوية أمتنا العربية الإسلامية والاعتزاز بتراثها الحضاري الخالد، علماً بأن التمسّك بالهوية القومية والإيمان بالدور الأساسي للإسلام والاعتزاز بالشخصية العربية، إنما يمنح الشباب العربي الحصانة المبدئية والقِيَم الأصيلة والروح الاقتحامية التي ترفض الاستسلام والتبعية والذيلية للعولمة ودعاتها ومروّجيها الذين لا يريدون خير الأمة العربية وسيادتها وتقدّمها في المجالات كافة.

5 - زرع القِيَم الإيجابية والأصيلة عند الأفراد منذ بداية حياتهم لكي تؤثّر في شخصياتهم وأدوارهم الوظيفية ولكي تكون فيما بعد القاعدة الأساسية التي تستند عليها الحصانة المبدئية التي تقي الأفراد والجماعات من شرور العولمة وسلبياتها وتشويهاتها القيمية والسلوكية فلا تؤثّر العولمة على النسيج الاجتماعي للمجتمع العربي وتخرّب القيم وتسيء إلى الممارسات والتفاعلات الاجتماعية للأفراد والجماعات.

6 - ضرورة اهتمام الجماعات المؤسسية كالأسرة والمدرسة والجامع ووسائل الإعلام بالأساليب القويمة للتنشئة الاجتماعية، تلك الأساليب التي تصبّ القِيَم الأصيلة في عروق الأفراد منذ بداية حياتهم وتحثّهم وترشدهم في الوقت ذاته إلى التخلّي عن القِيَم الضارة ومحاربتها كلّية في المجتمع. وإذا ما حدث هذا فإن دعاة العولمة ومروّجيها لا يستطيعون اختراق عقول وضمائر أبناء المجتمع العربي، وبالتالي تفشل العولمة في تحقيق أهدافها وبرامجها في الوطن العربي.

7 - ضرورة قيام التعاون والتنسيق بين الجماعات المؤسسية التي ينتمي إليها الأفراد لكي توحّد سياساتها وبرامجها التربوية والتهذيبية والإرشادية الخاصة ببناء الشخصية القويمة التي تؤمن بالقِيَم الأصيلة والإيجابية لتكون المهماز الأساس لحماية الأفراد والجماعات من أخطار العولمة وشرورها.

8 - إقامة وحدات الإرشاد الأكاديمي بكلّيات المعلّمين وإعداد برامج متنوّعة توعوية للطلاب المستجدين بهذه الكلّيات، يكون من أهدافها نشر

الثقافة والمحافظة على القِيَم الأصيلة التي يحتاج إليها الطالب الجامعي وتشجيعه على تفعيلها في المواقف التي تصادفه سواء داخل أو خارج الكلية، وأن تتعرّف وحدات الإرشاد الأكاديمي بالكليات على الطلاب الذين يعانون من ظروف نفسية واجتماعية ووظيفية والعمل على وضع الحلول للتغلّب عليها.

9 - توثيق الصلة بين وسائل الإعلام والخبراء التربويين؛ وذلك لعمل برامج إعلامية نافعة للمجتمع تتناول الموضوعات التي تتعلّق بالثقافة القيمية بصورة علمية مبسطة.

10 -إقامة دورات تدريبية أو حلقات نقاشية بصفة دورية لأعضاء هيئة التدريس تتناول أبرز المشكلات التي يتعرّضون لها في تعاملهم مع طلابهم، وقد تعوق قيامهم بأدوارهم، وتعريفهم بأساليب تنمية القِيَم.

11 -إقامة ملتقيات دورية للقيادات الإدارية بمديريات التربية والتعليم بالبلديات؛ لتبادل التجارب والخبرات في موضوعات عدة، ومنها موضوع المحافظة على القِيَم.

12 -إعادة النظر في الخطط الدراسية المعمول بها بكلّيات إعداد المعلّمين بحيث تشتمل على مقرّرات أو موضوعات في هذه المقرّرات تتعلّق بالثقافة القيمية وكيفية مواجهة الاختراق القيمي.

13 -مناقشة الطلاب بحرية تامة في موضوع القِيَم؛ وذلك للتعرّف على الموجود والمفقود منها، وتشجيعهم على تفعيلها في المواقف التي تواجههم وتقديم الحوافز المناسبة لهم.

- **البحوث المقترحة:**

❖ إعداد دراسة عن القِيَم المتوافرة لدى طلاب ما قبل المرحلة الجامعية وذلك للتعرّف على القِيَم السائدة والغائبة لديهم.

❖ إعداد دراسة تتبعية لطلاب كلّيات إعداد المعلّمين؛ وذلك لمعرفة أثر برنامج إعداد المعلم بهذه الكليات فيهم.



أ. أحمد مختار لوح
كلية الدعوة الإسلامية - فرع السنغال

بالرَّغْم من انتشار الإسلام المبكر في كثير من الأقطار الإفريقية المتاخمة للصحراء الكبرى، ونشأة مدن عديدة على أسس العلم والرباط والجهاد في سبيل الله منذ القرن الخامس الهجري؛ إلا أن انتظام الدعوة فيها في شكل مؤسسات وهيئات ذات اعتبار، لم يعرف النمو المطّرد له إلا في العقود الأربعة الأخيرة من القرن العشرين الميلادي، والذي واكب -إلى حدٍّ ما- موجات التحرّر السياسي، والأطروحات الداعية إلى إعادة تأصيل القِيَم، والأفكار، والتصوّرات، وفق عقيدة الفطرة التي قدّر لها أن تكون أهم عنصر في التاريخ الإفريقي الوسيط والمعاصر، والتي يصعب تجاهلها بأيّ شكل من الأشكال في المعادلة السياسية والثقافية الجديدة.

المؤسسة الصوفية:

يُعتبر التصوف بمختلف مدارسه وتجلّياته أقدم تنظيم ارتبط بالمخيلة الإفريقية الغربية، وأكثره شعبية، وقدرة على تعبئة الجماهير وسوقها نحو اتخاذ قرارات مصيرية؛ للأسباب الآتية:

1 - ظلّ التصوف المؤسسي منذ منتصف القرن التاسع عشر الميلادي

يمثّل الملاذ الآمن للمجتمع الإفريقي التقليدي الذي كان يرزح تحت نير الظلم الممارس من طرف البورجوازيات المحلية، وحلفائها الإقطاعيين، كما شكّل من جهة أُخرى، جبهة أمامية في وجه المستعمر الوافد ثقافة، ونظاماً، ومؤسسات. وفي ذلك يقول الككي مصطفى: «كان المجتمع السنغالي فيما بين القرنين الثالث عشر والرابع عشر الهجريين يشهد مخاضاً تأويليّاً وإيديولوجياً مهماً، تداعت في ظلّهما الإمارات الإسلامية واحدة تلو الأُخرى، جراء تناقضات المنظومة المؤسِّسَة لمنظورية الرؤية، وكذلك أمام الهجمة الاستعمارية التي كان الإسلام حجر العثرة أمامها. وفي ظلّ هذا التدهور وهذا التكالب المرير على مقدّرات الأمة السنغالية، كانت الحرب ضروساً على أنقاض الطبقة الدنيا ذوي الأيدي العزّل من كلّ سلاح مادي أو معنوي، مما نتجت عنه ترسّبات لذهنية الاتكالية في روح المجتمع الفتية...

وهذه الذهنية الاتكالية، عملت على إقعاد المجتمع عن مواكبة مستجدّات العصرنة، وكان الموالي في ذلك المجتمع؛ تتوزّع عليهم الأدوار، إما موالاة الأمراء المستبدّين ذوي الملك البائد، أو موالاة المستعمرين، ذوي السواعد المفتولة، ولكلٍّ من ذينكم ضريبته التي تندى الجباه، وتغرورق لها عيون أهل الأنفة من الأباة»[1].

وهذا العقد القديم بين شيوخ التصوف وأتباعهم من طالبي النجاة، هو الذي يفسّر سرّ التفاف أبناء وأحفاد أولئك المبايعين اليوم حول هذه الزعامات «قادرية، تجانية، مريدية» وتفانيهم في الخدمة والحب والانصياع المطلق للأوامر الصادرة من الخليفة..

2 - لقرب بعض الممارسات الصوفية من العقائد والتقاليد الإفريقية التي لا يزال الكثير منها معشعشاً في عقول العوامّ، كما يشير الدكتور خديم محمد سعيد امباكي بقوله: «بيد أن إقبال الأفارقة على الطرق يعود من جهة أُخرى

(1) الككي مصطفى جوب، "الحكمة المرتضاوية، قراءة في شعاراته الاستراتيجية"، **مجلة الأزهرطوبي**، العدد: 12 نوفمبر 2004م، ص7.

إلى تكيّف هذه الطرق مع البيئة الإفريقية وتقبّلها بصدر رحب كثيراً من العادات والتقاليد الإفريقية العتيقة»[1].

3 - لما يحمله التصوف في بعض تطبيقاته من قِيَم جماعية شريفة تقدّس العمل، وتعتبره أساساً للفرز الاجتماعي، والنجاة في الآخرة.

وتبرز المريدية في وجهها الإنتاجي وجهاً جديداً للتصوّف الإسلامي الذي كثيراً ما يوصف بأنه تنظيم يعتمد ثقافة الدروشة، والبطالة، والاتكالية، من خلال منظومة الخدمة التي تعني «المجمع بين العلم والعمل، كثنائية أُخرى من ثنائيات المنظومة الخديمية، التي بدأت من العبد الخديم - المخدوم- المعبود. الدنيا - الآخرة. العلم - العمل... وهي سلسلة تنتهي بالعتق - الجوار كدمج لعالم الملك في عالم الملكوت دمجاً يلتقي فيه الحاضر والماضي كما يقول صالح سلام يتخطّى النهائي في اللانهائي أملاً لبلوغ إنسان مطلب الفوزين»[2].

ولا غرو إذن أن اعتبرت المريدية في طرحها الاقتصادي بروتستانتية جديدة في الفكر الإسلامي الصوفي، كما يقول المفكّر المالي «همباتي باه».

4 - دعم أواصر الاستقرار الاجتماعي عن طريق الصِّلات الروحية والاجتماعية المتولّدة التي جعلت من قبائل شتى وعشائر شتى متحدة في شبكة اجتماعية موحّدة وقوية «عربية، حسانية، فلانية، ولفية».

هذه المُعطيات وغيرها، جعلت من التصوّف المؤسّسي منطلقاً مهماً، لدعم ورعاية العمل الإسلامي المنسّق في إفريقيا الغربية المعاصرة. وينشط التصوّف في المجالات الآتية:

- التعليم في المجالس والكتاتيب القرآنية التقليدية.

---

(1) **التصوّف والطرق الصوفية في السنغال**، منشورات معهد الدراسات الإفريقية، الرباط 2002م، ص31.

(2) الككي مصطفى جوب، مرجع سابق، ص7.

- التعليم في المدارس العربية الإسلامية المعاصرة «سلسلة مدارس الأزهر في السنغال، ومدارس سبيل الفلاح لسعيد بن عمر الفوتي التجاني في مالي».
- التأليف والبحث، وتوفير الكتاب الإسلامي.
- تنشيط المجال الاجتماعي والتنموي، من خلال الدوائر التي تأسست داخل وخارج السنغال في كلٍّ من أمريكا، وأوروبا، وإفريقيا الجنوبية والوسطى. «والدائرة تجمّع شعبي حديث يضم أتباع طريقة معيّنة يقيمون في مكان واحد، ويكون لها جهاز إداري يتكوّن من رئيس، ونائب رئيس، وأمين عام، وأمين الصندوق. وتتوقف أهمية الدائرة على حجمها، فقد تضمّ عمال شركة أو مصنع أو وزارة. وقد تشمل جميع أتباع الشيخ المقيمين في المدينة. وقد تتفق دائرة على الانخراط في سلك اتحاد»[1].

وقد تمكنت إحدى الدوائر المريدية في الخارج من بناء وتجهيز مستشفى راقٍ في مدينة طوبى، وهو: مستشفى مطلب الفوزين الذي كلّف الدائرة ما يزيد على ستة آلاف مليار فرنك سيفا.

الجمعيات والاتحادات الإسلامية:

في بدايات القرن العشرين الميلادي، استأنف بعض الطلبة السنغاليين رحلات طلب العلم التي قادتهم إلى معاهد المشرق والمغرب العربيين. وبالرَّغْم من أن أمنيات الكثيرين العلمية لم تتحقّق لتدخّل سلطات الاستعمار الفرنسي المبكر في ترحيلهم إلى بلادهم، غير أنه نتج عن هذا الاتصال بعض الآثار المتمثّلة في نشأة مدارس منظمة وجمعيات، منها على سبيل المثال:

1 - حركة الحاج محمود باه 1906م-1978م الذي تخرّج من مدارس الفلاح الإسلامية في مكة المكرمة. وعاد إلى السنغال وموريتانيا متشبعاً بالروح

(1) خديم محمد سعيد امباكي، **التصوف والطرق الصوفية في السنغال**، ص144.

الإصلاحية التي تأثر بها جراء اتصاله بشيوخ الدعوة السلفية في الجزيرة العربية، حيث تمكّن من بناء 89 مسجداً، و77 مدرسة إسلامية في عدد من الأقطار الإفريقية.

2 - الجمعية الثقافية الإسلامية التي تأسّست عام 1930م بمدينة سان لويس، وقد سمحت الإدارة الاستعمارية بإقامتها، لكنها في الحقيقة لم تتح لها فرص العمل الجاد، وبالتالي لم تنجح في تحقيق أيّ هدف إسلامي ملموس.

3 - الاتحاد الثقافي الإسلامي الذي أسّسه المرحوم شيخ توري في نهاية الخمسينيات، بعد عودته من الجزائر متأثراً بدعوة الشيخ عبد الحميد بن باديس وزملائه على فكرة أن «على العقيدة الإسلامية القائمة على القُرآن والسُّنَّة والإجماع أن تتصدّى لقضايا الحياة المعاصرة، وإن العودة إلى المصادر الأصلية وفهمها فهماً جيداً يسمحان باستخلاص المبادئ التي تساعد على حلّ المشاكل المطروحة»[1] وتلخّصت مبادئه في الآتي:

- مناهضة التيار التغريبي الذي يعمل على اغتيال ذاكرة الشعوب الإفريقية.
- محاربة الشعوذة، والخرافة والدجل، واستغلال الدِّين لتحقيق مآرب مادية ظرفية، والممارس من طرف المتشيّخين وأنصاف المتعلّمين الذين صاروا بفعل الوراثة مقدّمين وزعماء دون أهلية تُمكّنهم من تبَوُّئ هذه المناصب الحساسة.
- تحرير الذات الإفريقية، والثقافة الإسلامية من عيوب الدسّ والتشويه التي طالتها جراء تمكّن الاستعمار، وتقاعس المؤسسة الصوفية عن أداء دورها[2].

(1) أحمد أنداك لوح، "الاستعمار الغربي وأثره على علائق التواصل بين شمال إفريقيا والسودان الغربي"، رسالة ماجستير مرقونة، كلية الدعوة الإسلامية، طرابلس-ليبيا، 2000-2001م، ص252.

(2) انظر: أحمد انداك لوح، مرجع سابق، ص251-255.

جماعة عباد الرحمن:

نشأت الجماعة في أواخر السبعينيات من القرن العشرين إثر انشقاق حصل في صفوف الاتحاد الثقافي الإسلامي، وهي الآن: جمعية ثقافية دعوية اجتماعية معترف بها رسمياً من طرف الحكومة السنغالية، تتخذ من مدينة تياس مقراً دائماً لإمارتها. وتغطي أنشطتها التعليمية، والتكوينية، والدعوية مختلف الأقاليم السنغالية، منتهجة في ذلك منهج الوسطية والاعتدال، ومراعاة البعد الزماني والمكاني للأوساط المستهدفة. وبالرَّغْم من قصر عمر الجماعة، وضآلة إمكانيتها المادية، فإنه يُسجّل لها ما يلي:

- أحيت الكثير من السنن التي كانت مجهولة، أو مطمورة لشيوع الجهل، وعدم توفّر الكتاب الإسلامي، مثل سنة القبض في الصلاة، والتهجّد في العشر الأواخر من رمضان، والاعتكاف في المساجد.
- أعادت للمرأة المسلمة في السنغال ماضيها المشرق في العفاف، والاحتشام، من خلال الحجاب الشرعي الذي اكتسح بشكل لافتٍ للنظر مختلف المؤسسات التعليمية، والإعلامية، والإدارية، وصار يمثّل رمزاً للطهر والالتزام، تصنّف من خلاله المرأة المسلمة.
- اخترقت الأوساط الثقافية «الجامعة، معاهد التكوين، نوادي الشباب» التي ظلّت لفترة طويلة معاقل حصينة لحماية العلمانية، وتفريخ الرؤى والأطروحات التي تقدّم خطاباً عن تقويم العقيدة والكون والحياة غريباً في الوسط الشعبي الذي ما زال يتمتع بقدر كبير من الممانعة النفسية.
- تقدّمت بخطوة مهمة وجادة نحو إصلاح التعليم الأصيل في السنغال، بإنشاء رياض أطفال إسلامية، ومدارس ابتدائية، وإعدادية مزدوجة، تُدرّس فيها اللُّغة العربية والعلوم الإسلامية من الصف الأول جنباً إلى جنب، مع المنهج داخل وخارج السنغال، تخرّجت منها دفعات يمارس بعضها وظائف راقية في الأجهزة الإدارية والأكاديمية، بروح إسلامية تؤطرها النزاهة والاستقامة.

- استفادت الحركة من خطابات الإصلاحيين في المغرب والمشرق، من أمثال عبد الحميد بن باديس، ومحمد البشير الإبراهيمي، ومحمد عبده، وجمال الدِّين الأفغاني، وحسن البنا، ومحمد بن عبد الوهاب، لتقديم رؤية إسلامية أكثر تبصّراً وإدراكاً لواقع الأمة المتأزّم.
- عملت على تحسين علاقتها بالطرق الصوفية؛ بوصفها مدارس سلوكية وتربوية، يصعب تجاهل دورها لدى صياغة معالم المشروع الحضاري الإسلامي المتكامل.

البعثات الدعوية الوافدة:

مع منتصف الستينيات، أخذت المنظمات والهيئات الخيرية العاملة في الدعوة والإغاثة، تفتح مكاتب لها في السنغال والمنطقة الإفريقية، ومن المكاتب الموجودة اليوم في السنغال:

1 - جمعية الدعوة الإسلامية العالمية (ليبية).

2 - رابطة العالم الإسلامي (سعودية).

3 - هيئة الإغاثة الإسلامية (سعودية).

4 - جمعية إحياء التراث الإسلامي (كويتية)..

5 - لجنة مسلمي إفريقيا (كويتية).

6 - النواة العالمية للشباب الإسلامي (سعودية).

7 - منظمة الدعوة الإسلامية (سودانية).

8 - هيئة الأعمال الخيرية (إماراتية).

9 - حوزة الرسول الأكرم (إيرانية).

10 -مؤسسة آل البيت (إيرانية).

بالإضافة إلى المكاتب التي أغلقت لدواعٍ سياسية، أو ضائقات مالية، مثل: بيت الزَّكَاة الكويتي، مؤسسة الحرمين السعودية، والوكالة الإسلامية الإفريقية السودانية. وتنشط هذه المكاتب في الآتي:

- بناء المساجد.
- حفر الآبار.
- كفالة الأيتام.
- تنظيم رحلات حج إلى الأراضي المقدسة.
- برامج لإفطار الصائم.
- توزيع أضاحٍ.
- توزيع مصاحف وكتب، ومطويات بالعربية، يغلب عليها طابع الدعاية الأيديولوجية، أو مذهب معيّن.
- تنظيم دورات، ومخيمات ولقاءات ثقافية.
- تمويل بعض المشاريع التعليمية ذات التكلفة المحدودة.

صبغة العمل:

بما أن هذه المكاتب تمثّل بلاداً مسلمة وهبها الله ثروة نفطية مكّنتها من اقتطاع جزء من فائضها المالي، وإنفاقها في وجوه الخير والبر تنفيذاً لواجب يُمليه عليها الوازع الدِّيني والإنساني ﴿وَفِيٓ أَمۡوَٰلِهِمۡ حَقٞ لِّلسَّآئِلِ وَٱلۡمَحۡرُومِ﴾[1]، فإنها تعمل في حدود ما تسمح به الموارد المالية التي رصدت لها، وعلى هدي من الفلسفة العامة التي تقوم عليها السياسة الدِّينية لدولها، وبالتالي يلاحظ عليها:

غياب التنسيق المطلق فيما بينها لدرجة تجعل من المسلم العادي الذي لا يفقه قواعد اللُّغة السياسية والحساسيات الإقليمية، يتنقّص بعض المكاتب، ويناصبها العداء، وقد يبالغ في تحذير الطلبة من السفر إلى البلد الفلاني، أو قراءة أيّ كتاب يصدر منه... ومما يؤسف له أن أكثر هذه المكاتب تسعى

(1) سورة الذاريات، الآية: 19.

جاهدة للتودّد إلى السلطات الرسمية، والشخصيات اللادينية، والانتهازية التي تربطها بالدِّين خيوط أوهن من بيت العنكبوت، ولا تبذل أيّ جهد عملي لرأب أيّ صدع في بنيان العمل الإسلامي المنسّق في المنطقة.

اعتبار الأيديولوجيا وحدها أساساً للفرز والاعتبار، مما يضيق عليها نطاق العمل، ويرسم لها خطوطاً حمراء لا ينبغي تجاوزها في وسط يقوم على التنوّع والتعدّدية في كلّ شيء. وقد أحدثت هذه الرؤية القطرية والطائفية في العمل الإسلامي جروحاً غائرة أصابته في المقتل، وبالغت في تهميشه وإبعاده، منها:

- حصر أنشطة هذه المكاتب في دائرة مكانية ضيقة، تحت وصاية حفنة من الانتهازيين السنغاليين الذين لا يريدون لها أن تفتح عيونها على هذا الواقع المتردي الذي يعيشه العمل الإسلامي في المنطقة، ويفاتحونها دائماً بأن كلّ شيء على ما يرام، وأنه ليس بالإمكان أفضل مما هو كائن.
- انتشار ظاهرة الكذب والغلّ في أوساط الدعاة المحليين الذين كثيراً ما يرسلون تقارير مزيّفة عن إنجازاتهم الميدانية، وعن عقائد، واتجاهات، وسلوكيات إخوانهم وزملائهم، تملّقاً وتزلّفاً إلى مسؤولي هذه المكاتب... وينبغي لهذه المكاتب أن تتحمّل مسؤوليتها الأخلاقية المترتّبة على القرارات التي تتخذ ضد بعض الدعاة نتيجة تقرير مزيّف ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن جَآءَكُمۡ فَاسِقُۢ بِنَبَإٖ فَتَبَيَّنُوٓاْ أَن تُصِيبُواْ قَوۡمَۢا بِجَهَـٰلَةٖ فَتُصۡبِحُواْ عَلَىٰ مَا فَعَلۡتُمۡ نَـٰدِمِينَ﴾[1].
- يعتبر مسؤولو هذه المكاتب أنفسهم أعضاء في السلك الدبلوماسي المعتمد، وبالتالي يفضّلون -غالباً- حفلات الكوكتيل والرسميات على الاتصال المباشر بالشعوب، والاستماع إلى قضاياها ومشكلاتها، بخلاف الهيئات التنصيرية، بل وينظر بعضهم إلى مواطني هذه البلاد نظرة ملأى بالاحتقار والازدراء.

---

(1) سورة الحجرات، الآية: 6.

العمل الإسلامي في المنطقة: تحدّيات ومعوّقات

إذا نظرنا إلى التقارير التي تصدر من الدعاة المحليين، ومن المنظمات الوافدة، قد نُصاب بداء الغرور والانبهار، فنعتقد خطأً أن العمل الإسلامي في المنطقة يسير نحو الاتجاه الصحيح، غير أن إلقاء نظرة عجلى إلى المعطيات الميدانية كمّاً ونوعاً كافٍ للحكم على عدم دقة هذا الاستنتاج الغارق في بحر من التفاؤل والتسطيح.

يواجه العمل الإسلامي المنسّق تحدّيات جمّة، نقسمها إلى تحديات بِنْيَوِيَّة ناجمة عن فلسفة العمل ومنهجيته، وتحدّيات طارئة ظرفية يمكن تطويقها.

من التحديات البِنْيَوِيَّة:

أولاً: ضبابية المرجعية:

ينطلق العمل الإسلامي في المنطلقات من مرجعيات متعدّدة، تتفاوت في درجة قربها وبعدها بعضها من بعض، وينظر كلٌّ منها إلى الأُخرى نظرة اشمئزاز وامتعاض، قد تقضي على مختلف الجهود الرامية إلى الإصلاح والتطوير. فهذا التعدّد المرجعي ليس عيباً في حدّ ذاته إلّا إذا انطلق من منطلق اعتبار الفروع والاجتهادات الفقهية مسلّمات ثابتة ومطلقة تُلغي أيّ دور للفرد المسلم الذي تمكّن -قبل انغلاق باب الاجتهاد في عصور التخلف والجمود- من التكيّف مع المتغيّرات في محيط الثقافة والاجتماع إيماناً منه بتراكمية المعارف الإنسانية ونسبيتها، وفي ذلك يقول ابن القيم: «وقوع الاختلاف بين الناس أمر ضروري لا بدّ منه لتفاوت إدراكهم وأفهامهم، وقوى إدراكهم، ولكن المذموم بغي بعضهم على بعض وعدوانه، وإلا فإذا كان الاختلاف فإنه أمر لا بدّ منه في النشأة الإنسانية، ولكن إذا كان الأصل واحداً والغاية المطلوبة واحدة والطريق المسلوكة واحدة، لم يكد يقع اختلاف، وإن وقع كان اختلافا لا يضرّ»[1].

---

(1) ناصر بن سليمان، "الاختلاف في العمل الإسلامي، الأسباب والآثار"، نقلاً عن **الصواعق المرسلة** لابن القيم، المكتبة الشاملة، الإصدار الثاني.

وتظهر آثار هذا التخبّط المرجعي في الآتي:

1 - التنافس في بناء المساجد وزخرفتها بمبالغ ضخمة، دون احتياج المناطق إليها.

2 - انعزال كلّ طائفة، أو جماعة في مساجدها التي توصف وصفاً طائفياً (مسجد التجان، مسجد المريد، مسجد السلفي) انعزالاً يمنع الجهلة وعوامّ الناس المُخالفين من الصلاة فيها، وتُثير بين الحين والآخر فتناً قد تؤدّي إلى إغلاقها.

3 - التوسّع في إنشاء مدارس أهلية عربية وإسلامية، تدرس الدِّين وفق هوى النحلة التي تتبعها، وتعرض مخرجاتها لمزيد من البطالة والعطالة.

ثانياً: الخلل في التنظيم

تشهد الساحة الدعوية في بلادنا زخماً من الجمعيات والهيئات التي تسمي نفسها إسلامية، تنشط في الدعوة، والتعليم، والإغاثة، يناصب بعضها عداء سافراً للآخر، ويسدّ في وجه التعاون في المتفق عليه، والتسامح في المختلف فيه، وتتجلّى آثار هذا الخلل البنيويّ في التنظيمات الإسلامية في الآتي:

- اتخاذ الدِّين مطية للارتزاق، وأكل أموال الناس بالحيل، والمشروعات الوهمية التي قد لا ترى النور أبداً.
- خلق شبكة واهية من المصالح المادية التي تربط زعماء التنظيمات المحلية، بالمحسنين العرب الذين يفضّلون التعامل على أساس العلاقات الشخصية، غير آبهين بمعايير الكفاءة والنزاهة.
- إحاطة التنظيم بسياج من الغموض والتكتم، يجعل من الجمعية ملكاً أبدياً للرئيس وعائلته، ويحدّ من فاعليتها وشفافيتها.
- غياب فريضة الشورى التي تلزم التداول والنقد والمحاسبة «إن غياب الشورى بأبعادها السليمة عن بعض التنظيمات الإسلامية، شيء

مذهل. فإمارة الجماعة، وقيادتها ممنوعة من التداول. وما يوصف به القائد الملهم فوق ما يوصف به النبي المرسل»[1].

- تعطيل النقد والتقويم والمراجعة التي تجعل من التنظيم المسؤول الأول والأخير عن كافة الهنات والعثرات.

ثالثا: سلبية الخطاب

قد انعكس هذا الواقع سلباً على الخطاب الإسلامي في المنطقة، تتجلّى آثاره في الآتي:

- عدم اهتمام الخطاب بقضايا الإنسان، ومشكلاته في هذه المنطقة التي تزداد حدّة، كالأمية، والفقر، والهجرة، وحصرها في دائرة الخِلافات المذهبية، أو الردّ على بعض مدارس كلامية انقرضت مع انقراض روّادها.
- غربته في البيئة الإفريقية.
- اختزال التاريخ في الماضي، وإلغاء أهلية الإنسان العقلية وقابليته للنهوض والإنجاز.
- السذاجة والسطحية في معالجة قضايا الدعوة الملحّة.
- الرؤية الذرائعية لمشكلات المسلمين، ومعوّقات نهوضهم، باختلاق أوهام المؤامرة.
- العجز عن إدارة فقه الاختلاف.

التحديات الطارئة:

وتتمثّل في الهيئات التنصيرية والتحالفات الماسونية التي وفدت إلى المنطقة مؤخراً؛ منها:

(1) عمر عبيد حسنة، **مرجعيات في الفكر والدعوة والحركة**، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، أمريكا، 1991م، ص102.

1 - كاريتاس.

2 - أفريكير.

3 - آتي، تي، العالم الرابع.

4 - كنسيات مجالس الإله.

5 - المؤسسة المسيحية للأطفال.

6 - الإغاثة الكاثوليكية الأمريكية.

7 - الكنيسة الإنجليزية اللوثرية.

8 - الإغاثة اللوثرية العالمية.

9 - الاتحاد المسيحي للشباب.

10 -الإغاثة الإنجليزية.

آليات العمل لدى هذه الهيئات:

- تشخيص الواقع الاجتماعي والسياسي للوسط المستهدف.
- تحديد أولويات المواطنين الاجتماعية والتنموية.
- إشراك الكفاءات المحلية في تنفيذ المشروعات.
- التركيز في المناطق النائية ذات الكثافة الإسلامية.
- التركيز في المشاريع الاجتماعية ذات الجدوى والاستمرارية «مستشفيات وعيادات طبية، آبار أورتوازية، توزيع الأسمدة والبذور والأدوات الزراعية، إقامة تعاونيات وتعاضديات زراعية، وإنتاجية في الأوساط الريفية، تقديم قروض ميسّرة للمزارعين والتجمعات النسوية، تجهيز الفصول الدراسية بالمختبرات وأجهزة الحاسوب».
- خلق شبكة جديدة من العلاقات مع زعماء الطرق الصوفية، والمدارس القرآنية، وهي: النقطة التي أثارت مخاوف عدد كبير من الدعاة والمؤسسات الإسلامية الدولية. فقد كتبت مجلة رابطة العالم

الإسلامي في العدد 505 مقالاً بعنوان: «من خلال تمويل منظمة أسسها قس أسترالي الخارجية الأمريكية ترعى تحفيظ القُرآن لـ (3800) طفل سنغالي». وبعد أن عالج المقال تدخّل هذه المنظمة في تغيير وتطوير المناهج الدراسية في المدارس القرآنية، من خلال برنامج الغذاء من أجل التقدّم الذي استفاد منه 4000 آلاف طالب في المدارس القرآنية في السنغال؛ علّق بعبارة غاية في السذاجة والتهرّب من المسؤولية، وهي: «يذكر أن السنغال من أفقر دول العالم ويبلغ عدد سكانها 11 مليون نسمة يدين معظمهم بالإسلام ومتوسط دخل الفرد السنوي يبلغ 721 دولاراً»[1].

مقترحات إصلاحية:

أولاً: مدخل تربوي ثقافي:

بما أن التعليم العربي الإسلامي، يمثّل المصنع المُنتج لدعاة وفقهاء ومفكّري الإسلام اليوم، فإن إصلاح منظومته يأتي في سُلّم أولويات النهوض بالأمة، وتحقيق شهودها الحضاري، وتطوير خطابها الدعوي..

وطرح المسألة الثقافية في العالم الإسلامي، ليس إحدى ثمار الحملة الدولية على الإرهاب التي تتزعمها الولايات المتحدة الأمريكية منذ هجمات الحادي عشر من سبتمبر كما يتخيّل الكثيرون، فهو: طرح قديم جديد ينبغي أن تتصدّى له الأمة سواء وجدت أمريكا أو اختفت على الأرض، فقديماً قال الغزالي عن فقهاء عصره: «لم أجد من علماء عصري الذين علمتهم المساجد والمدارس إلا طلاب دنيا يشترون متعها بالدِّين»؛ ولذا دعا إلى إحياء الهمة في نفوس المتعلّمين عن طريق المجاهدة والرياضة الروحية، ومثله الإمام الجليل محمد الطاهر بن عاشور الذي نادى في بداية القرن العشرين الميلادي إلى تطوير التعليم الدِّيني في الأزهر والزيتونة، والقرويين، وألّف كتابه

(1) **مجلة الرابطة**، مكة المكرمة، العدد 501، صفر 1429 الموافق 2008م، ص80.

المشهور «أليس الصبح بقريب: التعليم العربي الإسلامي، دراسة تاريخية وآراء إصلاحية» يقول فيه: «فلا بدّ للناظر في أمر التعليم العربي الإسلامي من صرف غاية حذقه ومواهبه إلى وضع برامج تحقّق حياة هذا التعليم على حالة كاملة، وتحقّق مقاصد طالبيه في معترك حياة عصرهم، وتحقّق مقاصد الأمة من خرّيجي هذا التعليم»[1].

وذهب الشاعر الباكستاني الفيلسوف محمد إقبال مذهباً يؤكّد ما عالجه الأوّلان من قصور هذا التعليم، وعدم فاعليته حيث يقول: «لقد خرجت من المدرسة والزاوية حزينا، لم أجد فيهما الحياة ولا الحب، ولا الحكمة، والبصيرة... أما رجال المدرسة ففاقدو البصر، وميتو الذوق، وأما شيوخ الزاوية، فقاصرو الهمة، ضعيفو الطلب، قليلو البضاعة»[2].

- تهيئة الجو النفسي والفكري الهادئ للمعلّم والمتعلّم في هذا النظام، الخالي من الضغط، والتسلّط، والوصاية.
- تبنّي مهارات التفكير الإبداعي في مختلف مراحل الدراسة والعناية بالتدريب.
- زيادة ساعات الدراسة، والتقليل من الإجازات الطويلة والكثيرة التي لا تساعد المجتمعات النامية التي ننتمي إليها على النهوض، وردم الفجوة المعرفية.
- تنمية البحوث العلمية التي تعالج مشكلات الإنسان من وجهة نظر قرآنية.
- إقامة مدارس نموذجية لرعاية الموهوبين، والعناية بالمبدعين.
- ربط مخرجات هذا التعليم بمتطلّبات سوق العمل، حتى لا يتحوّل الدعاة والفقهاء إلى صعاليك ومتسوّلين، يشترون بآيات الله ثمناً قليلاً.

(1) محمد الطاهر بن عاشور، مقدمة كتابه: **مقاصد الشريعة الإسلامية**، تح: محمد الطاهر الميساوي، دار النفائس، عمان، ط1999م، ص17.

(2) أبو الحسن الندوي، **نحو التربية الإسلامية الحرة في الحكومات والبلاد الإسلامية**، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1405هـ-1985م، ص44.

- تغيير أدوات القياس والتقويم، بحيث تركّز عل الجوانب العلمية والتطبيقية، والتدريب على حلّ مناهج جديدة لتدريس العلوم الإسلامية، تتلقّاها من مواد «الفقه والتفسير والسيرة والعقيدة» إلى الوحدات الدراسية الآتية:
- منهج القُرآن في تقرير الأحكام.
- تقويم الكون والعقيدة والإنسان في القُرآن الكريم.
- التفسير القرآني للتاريخ الإنساني.
- آيات الله في الأنفس والآفاق.
- فقه المقاصد الشرعية.
- فقه الأولويات.
- فقه الاختلاف وضوابط الحوار.
- فنّ التواصل الإنساني في القُرآن الكريم.
- عوامل نهضة الأمم ونكوصها في القصة القرآنية.

فهذا الطرح المقترح لتأهيل الدعاة والفقهاء، ومدرّسي العلوم الإسلامية، سيركّز على النقد والتفسير والتحليل، بدل الترديد والتصوير والسائدين في امتحانات اليوم، وسينمّي -إن أُحْسِنَ تطبيقهُ- الذاكرة والتفكير معا حتى لا نكون أسارى كتب التراث، وقعيدي اجتهادات السابقين كما يشير ابن عاشور في التعليم الزيتوني: «وقف بنا المسير، وضاقت بنا التآليف، واختلطت العلوم، وأصبحنا نتابع ما وجدنا غير شاعرين ألحسن اتبعناه، أم لقبح نبذناه. وتبدّلت العصور، وتقدّمت العلوم، وطارت الأمم، ونحن قعيدو علومنا وكتبنا، كلما أحسسنا بنبأة التقدّم والرقي وتغيّر الأحوال استمسكنا بقديمنا، وصفدنا أبوابنا. فإنك لتنظر الرجل وهو ابن القرن الرابع عشر فتحسه في معارفه وعلمه وتفكيره من أهل القرن التاسع أو العاشر، مما هو معلوم لوقوف تقدّم التآليف عند الحدّ الذي تركه الواقفون فرزئ الناس فائدة الانتفاع

بأخلاقهم وعوائدهم ومكتشفاتهم، وسلبوا شرف النفس باعتيادهم التقليد والاستكانة لكلام الغير واعتقادهم أن ما أتى به الأقدمون هو: قصارى ما تصل إليه قدر البشر، فهم إذن عالة عليهم في العلم، والعبادة، والصورة، والاختيار أيضاً»[1].

مدخل مؤسّسي «تطوير المنظمة»:

لتطوير العمل الإسلامي مؤسساتياً في المنطقة؛ نقترح:

1 - تطبيق مبادئ التفكير التسعة المعروفة بالإنجليزية بـ scamper لتعديل وتصحيح انحرافات الماضي.

2 - التخطيط للمرحلة القادمة.

ولتطبيق مبادئ التفكير التسعة، نقوم بالآتي:

- نستبدل نشاطاً بآخر أكثر فعالية وأقل جهداً وكلفةً.
- نكيّف أنشطة في بيئات كانت مغلقة أو صعبة الوصول.
- نطوّع قدراتنا وإمكاناتنا لما هو أفضل.
- نضخّم تحدّيات استصغرناها سابقاً.
- نعدّل قرارات سابقة اتخذناها بارتجالية وعشوائية.
- نوظّف وسائل مهملة في استخدامات أُخرى.
- نستبعد برامج عديدة ليست مجدية في المرحلة الحالية.
- نعيد ترتيب استراتيجيات لم تؤدِّ إلى نتائج عملية مُرضية.

3 - ولتخطيط المشروعات القادمة في المنطقة وتقويمها ينبغي الاستئناس بالجدول التالي:

(1) محمد الطاهر الميساوي، مقدمة **مقاصد الشريعة**، ص41.

التحليل الداخلي / التحليل الخارجي	نقاط القوة:	نقاط الضعف: . . . .
الفرص:	. الاستفادة من نقاط القوة لاقتناص الفرص . الاستفادة من الفرص في تعزيز نقاط القوة.	. معالجة نقاط الضعف من أجل اقتناص الفرص.
التهديدات:	. الاستفادة من نقاط القوة للتقليل من المخاطر ودفع التهديدات.	. . . .

والله الموفّق والهادي إلى الصواب.



د. مصطفى فرج العماري زايد
الجامعة الأسمرية الإسلامية ـ ليبيا

مدخل:

القِيَم: جمع قيمة وأصلها الواو؛ لأنها من مادة (ق و م)، التي تدلّ على انتصاب أو عزم، فقُلبت الواو ياء لسكونها وكسر ما قبلها. يقول ابن منظور: والقيمة ثمن الشيء بالتقويم، وسُمّي الثمن قيمة؛ لأنه يقوم مقام الشيء[1]. ومن ذلك (القيِّم) في قوله عز وجل: ﴿دِينًا قِيَمًا﴾[2]، على رواية من قرأ (قَيِّماً).

قد تعدّدت المدارس العلمية واختلفت في تحديد مفهوم القيمة، باختلاف الاتجاهات والآراء، والذي يعنينا هنا هو مفهوم القيم الإسلامية، فهو: «مجموعة من المعايير والأحكام النابعة من تصوّرات أساسية عن الكون والحياة والإنسان والإله، كما صوّرها الإسلام، وتتكوّن لدى الفرد والمجتمع من خلال التفاعل مع المواقف والخبرات الحياتية المختلفة، بحيث تمكّنه من اختيار أهداف وتوجهات لحياته تتفق مع إمكاناته، وتتجسّد من خلال الاهتمامات أو السلوك العملي بطريقة مباشرة وغير مباشرة»[3].

---

(1) ابن منظور، **لسان العرب**، مادة: ق و م.
(2) سورة الأنعام، من الآية رقم: 161.
(3) علي خليل مصطفى، **القيم الإسلامية والتربية**، ص43.

لقد جاءت الرسالة الإسلامية متمّمة للأخلاق بما اشتملت عليه من مبادئ أخلاقية عامة في جميع مجالات الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، كانت مثالاً لتنظيم العلاقة بين التجمّعات البشرية المختلفة في إطار ضوابط عامة تربط بين أُسس القانون وأُسس الأخلاق، كاحترام الإنسان واعتبار إرادته أساساً في التعاقد والتعامل، وإبطال كلّ تصرّف وعقد يقع بالإكراه، واعتبار مفهوم العدل مفهوماً عاماً وشاملاً[1].

كما أَصَّل النبي ﷺ في أكثر من مناسبة لتنظيم علاقات متكافئة بين تعبيرات الصراع في الكيانات المختلفة دولية كانت أو محلية (قبلية)، الأمر الذي نلاحظه بوضوح في صلح الحديبية، بين مشركي قريش والمسلمين حيث فضّل النبي ﷺ عهداً غير متوازن يرافقه سلام عشر سنوات على الحرب، رغم كلّ ما أتت به الحرب من غنائم زرعت أولى الامتيازات المادية للانتماء الإسلامي[2]. وفي مجال نظام التحكيم الذي نشأ في العديد من المجتمعات البشرية بما فيها الجزيرة العربية، حيث امتدح النبي ﷺ العديد من مظاهر التحكيم في مكة دون أن يقترح قانوناً أو يشير ببديل، ووصل المدينة دون اقتراح، ولكنه أقرّ بطريقة (التحكيم) العربية كلما راجعه مسلم في قضية أو مناوشة تتطلّب مشورة أو رأياً، وقد جاء القُرآن في هذا الاتجاه: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾[3].

وعلى سبيل المثال نجد قيمة إسلامية أُخرى، وهي العفو، فالعفو على بساطته ووضوحه، من أكثر القضايا صعوبة في التطبيق والممارسة؛ ولذا وَرَدَ الحضّ على العفو كثيراً في القرآن: ﴿فَاعْفُوا وَاصْفَحُوا﴾[4] ﴿فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ

(1) هيثم مناع، **حقوق الإنسان**، ص12، 42، 151.
(2) ابن هشام، **السيرة النبوية**، 4/ 285.
(3) سورة النساء، الآية رقم: 65.
(4) سورة البقرة، الآية رقم: 108.

﴿فَأَجْرُهُۥ عَلَى ٱللَّهِۚ﴾[1]، والآيات كثيرة في هذا الباب.

ويأتي مفهوم الرحمة ليعزّز هذا الأساس العميق للعفو: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ ٱللَّهِ لِنتَ لَهُمْۖ﴾[2] ففي تفسير الخازن: «الرحمة: ترك عقوبة من يستحق العقاب وإسداء الخير والإحسان إلى من لا يستحق»[3].

وعندما انقلبت موازين القوى كلّياً لصالح الرسول ﷺ وفُتحت له مكة بدون قتال، سأل قيادات قريش ومن حاربوه إلى آخر لحظة: «ما ترون أني صانع بكم؟». قالوا: خيراً، أخ كريم وابن أخ كريم، قال: «اذهبوا فأنتم الطلقاء»[4].

ومن الملاحظ أن الرسول ﷺ حبّبت مواقفه قيمة العفو والصفح والتجاوز عن الآخرين دون أن يُلزم بها، وهذا المبدأ الإسلامي ترك الهامش واسعاً أمام طبيعة الحكم المُطبّق مع الحثّ على تخفيف العقوبة. وفي المقابل نجد أن قيمة العدل قد حضّ عليها الدِّين الإسلامي الحنيف، ولا ترد كلمة بدلالة الحاكمية في القُرآن دونما علاقة بالعدل ﴿وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُوا۟ بِٱلْعَدْلِۚ﴾[5]، هنا يصعب مناقشة الإفلات من العقاب بمعزل عن هذا المفهوم المركزي.

وأما ما حصل للنبي ﷺ والمسلمين، من أمر القتال فلم يكن اختيارياً وإنما كان على كره واضطرار تأميناً للدعوة إلى دين الله، ودفاعاً عن الأعراض والأموال والدماء. وعليه، فإن قرار العفو الجماعي الذي أصدره النبي ﷺ في فتح مكة كان ظرفاً استثنائياً من أجل تحقيق مصالحة شاملة.

(1) سورة الشورى، الآية رقم: 40.
(2) سورة آل عمران، الآية رقم: 159.
(3) تفسير الخازن، المسمى **لباب التأويل في معاني التنزيل**، 1/ 18.
(4) البيهقي، **السنن الكبرى**، وفي ذيله علاء الدين التركماني، **الجوهر النقي**، مجلس دائرة المعارف النظامية، طبعة 1344هـ، حير آباد-الهند، 9/ 118.
(5) سورة النساء، الآية: 58.

وفي جانب إنساني آخر طبّق المسلمون العدل في أعلى صوره، بدءاً برسول الله ﷺ الذي حكى عنه القُرآن قوله: ﴿إِنَّمَآ أَنَا۠ بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ﴾[1]، فقد وضع نفسه في مصاف مرتبة البشر، ولم يحمله شرفه العظيم للامتياز عن الناس تبريراً لأخذ حقوقهم من غير وجه حق؛ بل كان نموذجاً رائعاً في إقامة العدل، حتى على نفسه الكريمة رغم كونه نبي الله ورسوله.

وفي جانب الإخاء، نجد أن الإسلام لم يبنِ الأخوة على النسب والجنس، وإنما كانت بتآخي مجموعة من الناس في العقيدة، ويشتركون في الدِّين، قال تعالى: ﴿وَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ ۚ لَوْ أَنفَقْتَ مَا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا مَّآ أَلَّفْتَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ﴾[2].

وفي قيمة إنسانية أُخرى نجد الحرية، التي هي قدرة الإنسان على فعل الشيء أو تركه بإرادته الذاتية، بعيداً عن سيطرة الآخرين، ولكن هل الحرية في الإسلام تعني الإطلاق من كلّ قيد، لا يعني بطبيعة الحال إقرار الإسلام للحرية، أنه أطلقها من كلّ قيد وضابط؛ لأنها بهذا الشكل أقرب ما تكون إلى الفوضى التي يثيرها الهوى والشهوة، والإسلام ينظر إلى الإنسان على أنه مدني بطبعه؛ فوضع لذلك قيوداً تضمن حرية الجميع.

ومن القِيَم الإنسانية في الإسلام قيمة الجمال، والذي من سِمَاته التناسق والتنظيم، فيقوم على التقدير والضبط والإحكام، وقد تحدّث القُرآن الكريم عن هذه السِّمة، مقرّراً اعتبارها في أصل الخلقة والتكوين، قال تعالى: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَىْءٍ فَقَدَّرَهُۥ تَقْدِيرًا﴾[3].

لقد كان بعض هذه القِيَم الفاضلة، والأخلاق الكريمة، والمواقف الإنسانية الرائعة، موجوداً في البيئة العربية قبل الإسلام مثل الشجاعة والشهامة والتضحية والنجدة ونصرة الضعيف وإغاثة الملهوف وخلق الإيثار والكرم

(1) سورة الكهف، الآية رقم: 110.
(2) سورة الأنفال، الآية رقم: 63.
(3) سورة الفرقان، الآية رقم: 2.

والسخاء، وغير ذلك من القِيَم الأصيلة التي عرفها المجتمع العربي قبل الإسلام، وجاء الإسلام فألغى ما يتعارض مع المبادئ السمحة التي جاء بها، وأبقى ما يتماشى معه منها، وسما بها، وأضاف إليها ليبني مجتمعاً إنسانياً متماسكاً ومتعاوناً وقوياً لم يشهد التاريخ له مثيلاً على مرّ العصور والأزمان.

كما أن للأخلاق النبيلة التي تحلّى بها الرسول ﷺ أثراً بارزاً في سيرة الصحابة، ظهر جليّاً في أفعالهم في عهد النبوة، وما بعده في عصر الخِلافة وتلقّاه منهم التابعون، فحسنُ أخلاقهم وعلوُّ مرتبتهم قد ظهرا في تصرّفاتهم ومعاملاتهم وبيوعاتهم مع أصحاب المِلَل والعقائد الأُخرى، فكانت أخلاقهم وسيلة وسبيلاً لنشر الإسلام ودخول الناس فيه عن قناعة حتى انتشر الإسلام في كلّ البلاد العربية، بل إلى أبعد من ذلك حتى وصل بلاد الصين وما جاورها[1].

المبحث الأول: القِيَم الإسلامية في المجتمع الصيني المسلم.

إن الصلات التجارية بين بلاد الجزيرة العربية والصين قد توطّدت قبل مولده ﷺ بزمن طويل؛ حيث كانت التجارة عن طريق سيلان وغيرها، وكذلك التجارة التي كانت مزدهرة في بداية القرن السابع بين الصين وفارس وبلاد العرب[2].

ولا يُعرف بالضبط تاريخ دخول الإسلام لأيّ بلد، إلا إذا اقترن ذلك بحادثة غير معتادة كإسلام ملك من ملوك البلاد تبعه على إسلامه كلّ شعبه أو أكثر أفراده، كما حدث في إسلام أهل جزر مالديف في المحيط الهندي عندما أسلم الملك، فأسلم معه أهل الجزر أيضاً[3].

وقد ذكر المؤرّخون الصينيون أن أول اتصال بين المسلمين والصينيين في

(1) راجع: محمود شاكر، **المسلمون في الصين، عبرة وتاريخ**، ص79.

(2) الدكتور حسن إبراهيم حسن، **تاريخ الإسلام**، 1/ 328.

(3) راجع كتاب: **داخل أسوار الصين، رحلة وحديث في شئون المسلمين**، 1/ 33.

زمن الخليفة عثمان بن عفان ﷺ حيث وصلت إلى مدينة (تشانغان) في مقاطعة شنشي حالياً، أول بعثة وكان ذلك على هيأة سفارات، وذكروا أن وصول تلك السفارات الإسلامية كان في عام 651م[1].

وهذا ما أكده صاحب كتاب (تانغ القديم)، سنة (650-674م) أنه بدأت (داشي) -اسم بلاد العرب في الكتب الصينية القديمة- ترسل سفيراً لتقديم الهدايا للإمبراطورة (قاو زونغ)، وهذا التاريخ يقابل سنة (31هـ) أي عهد الخليفة عثمان بن عفان، وهو تسجيل صيني رسمي للاتصالات الإسلامية الصينية على مستوى السفارات، ويُعتبر بداية دخول الإسلام إلى الصين في نظر الصينيين المسلمين[2].

إن دخول الإسلام إلى الصين منذ الصدر الأول منه، فتح عهداً جديداً للاتصالات القديمة بين المنطقة العربية (مهد الإسلام) والمنطقة الصينية، والتي كانت تزخر بعلاقات طيبة عن طريق التبادل التجاري بينها وبين تلك البلاد.

وقد ترتّب على التبادل التجاري والثقافي بين العرب والصين ما لم يكن بالحسبان، وهو نشر الدِّين الإسلامي في الصين ومزج الثقافتين العربية والصينية، وكان العرب المسلمون يبنون المساجد في الأحياء الإسلامية بمدن الصين الكبيرة، وكانوا يتكلّمون اللُّغة العربية في البيوت وفي أداء الفرائض الدِّينية وينطقون اللُّغة الصينية في الأسواق والأعمال، وكان أولادهم يدرسون اللُّغة العربية في البيت أو الفصل الدراسي الملحق بالمسجد، ويدرسون اللُّغة الصينية وثقافتها في المدرسة، وأصبحوا هم الأوائل الذين مزجوا الثقافة العربية بالثقافة الصينية دون قصد منهم.

وإذا كان للزحف المغولي على البلاد الإسلامية والقضاء على الخِلافة

---

(1) راجع كتاب: **داخل أسوار الصين، رحلة وحديث في شئون المسلمين**، 1/ 34.

(2) محمد يوشع يانغ هواي جونغ، وعلي يوى تشن قوى، راجع: **الإسلام والحضارة الصينية**، دار نشر: شعب نينغشيا، سنة 1995م، ص52.

العباسية وسقوط بغداد أثر عظيم على البلاد الإسلامية في المنطقة العربية، فكان له أيضاً أثره على بلاد الصين، فعندما واصل المغول زحفهم على الصين جلبوا معهم أعداداً كبيرة من رجال القتال والعلماء من آسيا وجزيرة العرب؛ لمساعدة المغول في القتال والتعمير، وبرز منهم عدد كبير تقلّدوا المناصب المهمّة والرسمية خلال ثمانين سنة بين وزير وحاكم إقليمي[(1)].

دخلت بعض الجماعات الصينية في الدِّين الإسلامي الذي شكّل عاملاً مهماً في تكوين جماعة صينية تدين بالإسلام، وتتعاطف مع قضايا العرب والمسلمين، وتزايد عدد تلك الجماعات بشكل مطّرد في مقاطعات: (كانتون، ويانغ شو، وجويانغ شو، وفي مدينة كانجانفو، وغيرها)، وكان التجار العرب يتكلّمون اللُّغة العربية في بيوتهم، ويقيمون الصلوات والفرائض الدِّينية بالعربية، لكنهم يتحدّثون اللُّغة الصينية خارج بيوتهم، وكان على أولادهم أن يتعلّموا العربية في البيت، والصينية في المدرسة، والشارع، والسوق، فشكّلوا طليعة القوى البشرية التي ساهمت في تعميق التفاعل الثقافي بين الثقافتين العربية والصينية، وهو ما أكدته بعض المصادر المترجمة إلى العربية عام (1997م) أن هناك عشر قوميات صينية ما زالت تدين بالإسلام حتى الآن وهي: (هوى، والويغور، والقازاق، والقرغيز، والتتار، والأوزبك، والطاجيك، ودونغشيانغ، وسالار، وباوآن)[(2)]. ولم تكن غاية المسلمين منذ بداية الأمر القتال والفساد في الأرض، ولا الحصول على الدنيا وزهرتها، وإلا لاكتفوا بما وصلوا إليه من الأماكن المهمّة التي توجد فيها الصناعة والتجارة والزراعة، ولكن غايتهم كانت إعلاء كلمة الله ونشر العقيدة، وإخراج الناس من الظلمات إلى النور[(3)].

---

(1) راجع: جمال الدين باي تشويي، **وثائق تاريخ الإسلام في الصين**، ص180-182. هويدي، **الإسلام في الصين**، ص49.

(2) راجع: د. مسعود ضاهر، **الحوار بين الثقافة العربية والثقافة الصينية (العلاقة الثقافية العربية والصينية) الواقع والآفاق**، أستاذ التاريخ الحديث والمعاصر بالجامعة اللبنانية، ص172.

(3) راجع: محمود شاكر، **المسلمون في الصين، معالم وخطوط**، ص71.

وقد كان أكثر انتشار للإسلام في عصر المغول، وهو ما أكدته المصادر الوثيقة كمؤلّف جامع التواريخ لـ (رشيد الدِّين فضل الله). وقد وقف المحلّلون حيارى في تعليل هذه الظاهرة، فقد صارت ثمانية ولايات من بين اثنتي عشر ولاية من ولايات الصين في ذلك العهد تدار بواسطة حكام مسلمين، وذلك بخلاف وزير المالية الذي كان يسمّى (شمس الدِّين، الملقّب بالسيد الأجل)، ووزير الحربية (علي يحيى الأيوغري)[1].

أما ما يخص حياة المسلمين في المجتمع الصيني المسلم وما تحمله من تأثير في المجتمع الصيني، فيمكن تلخيص بعض منها نظراً لقلة المصادر حول الكتابات الصينية التي وردت منها.

ففي مجال الحكم والإدارة، برز شخص من أصل عربي من آل البيت اسمه شمس الدِّين عمر (1211-1279م) عاشت عائلته في مدينة بخارى في آسيا الوسطى وأجداده أمراء المدينة. وحَسَب ما تسجّله كتب التاريخ أن شمس الدِّين عمر كان من المقرّبين للإمبراطور جنكيز خان، ثم تولى القيادة العسكرية لمنطقة بشمال الصين، والقضاء بمدينة بكين، ثم نائباً للوزير الأول (سنة 1264م)، كما استدعاه الامبراطور قبلاي خان (سنة 1274م)، وعيّنه حاكماً عاماً لمنطقة (يوننان)، وقال له قبلاي خان إن منطقة (يوننان) مهمّة جداً وزرتها في الماضي ولكنها اليوم غير آمنة ولا مستقرّة بسبب عدم كفاءة الحكّام السابقين، وكان يرى فيه الإخلاص والاتزان والكفاءة لأداء هذه المهمة وتمّ له ذلك. وبقي بمنصبه هذا حتى توفي عام (1279م) في مدينة (كونمينغ) ودفن بها[2].

ومما يذكر عن سيرة هذا القائد المسلم، أنه كان قائداً عسكرياً شجاعاً،

(1) المرجع نفسه، ص26.

(2) محمد يوشع يانغ هواي جونغ، راجع كتاب: **دراسات في تاريخ قومية هوى المسلمة الصينية**، ص213، وجمال الدين باي تشو يي، **سيرة الشخصيات من قومية هوى المسلمة الصينية عبر التاريخ**، ص92-93.

ورجلاً سياسياً فذّاً صالحاً، وكان يولي الاهتمام الكبير بتحسين معيشة الشعب ومساعدة الفقراء ورفع الإنتاج الزراعي وتخفيف الضرائب وتحسين ظروف المواصلات ونشر العلم والثقافة وتحسين وسائل الري[1].

وبهذه الإدارة الجيدة من أمثال هذا القائد المسلم وغيره في المجتمع الصيني، توطّدت السيرة الحسنة والمبادئ النبيلة للدين الإسلامي بين الصينيين في ذلك الوقت.

كما تذكر دائرة معارف القرن العشرين أن (قوبلاي خان) عين وزيراً مسلماً في حكومته اسمه (أحمد البناكتي)، (أهاما) بالصينية.

ومن ناحية أُخرى، فإن بعض العرب الذين استقروا في تلك البلاد تلقوا التعليم الصيني واجتازوا الامتحان الرسمي للخدمة بالحكومة وأصبحوا من كبار الموظفين ومنهم شقيقان مسلمان أحدهما (بوشوشنغ) الذي عيّن قاضياً، ونظم ديواناً من الشعر الكلاسيكي، والآخر (شوقنغ) الذي كان مساعد رئيس وزراء (قبلاي خان)[2].

وفي قيمة أخلاقية أُخرى في مجال التعاون والتكاتف، نجد أن العلاقات والزيارات بين مسلمي الصين قد عادت ممثّلة في الجمعية الإسلامية الصينية ومختلف الهيئات الإسلامية على النطاق الرسمي، وظهرت المصاحف والكتب الإسلامية وتُدُوولت بعد أن كانت معدومة نتيجة مصادرتها من أيادي المسلمين وإتلافها بالحرق أثناء الثورة الثقافية.

ولقد كان من نتيجة دخول الإسلام إلى الصين -كما أسلفنا- سنة (651م) في عصر أسرة (تانج) تطوّر أوضاع المسلمين، فانتشرت المساجد، وتمّ إدخال اللغتين العربية والفارسية، وتمّت مصاهرات بين العرب والمسلمين

---

(1) جمال الدين باي تشو يي، راجع كتاب: **سيرة الشخصيات من قومية هوى المسلمة الصينية عبر التاريخ**، ص92-93، وعلي لي تشين تشونغ، **آثر العرب ومآثرهم في الصين عبر التاريخ**، ص205.

(2) راجع: هويدي، **الإسلام في الصين**، ص50.

مع أهل البلاد الأصليين حتى كوّنوا في نهاية الأمر نوعاً جديداً من النسل لم يكن مألوفاً في الصين[1].

ومن المآثر التي يذكرها الصينيون للمسلمين -وهذه تدخل تحت قيمة إغاثة الملهوف- أنه كثيراً ما تحصل كوارث طبيعية ومجاعات، فيضطر الآباء إلى بيع أولادهم في الأسواق، فيسارع المسلمون إلى مساعدتهم وتربيتهم تربية إسلامية، ويدينون بدين الإسلام الذي نشأوا عليه وتربوا، وعن طريق مثل هذه المعاملات الحسنة من قبل المسلمين انتشر الإسلام أكثر في تلك البلاد[2].

وقد حصل ذلك أيضاً مع المسيحيين سنة (1900م) عندما لقي المسيحيون الاضطهاد على أيدي حركة (الملاكمين) في الصين حيث عمد بعض المسيحيين إلى بيع أبنائهم فلم يجدوا من يتقدّم لمساعدتهم غير المسلمين لدوافع إنسانية محضة[3].

أما قيمة التشريف والاحترام والتقدير، فهذه القِيَم المتجلّية في طريقة التعامل مع الآخرين، فقد حظي بمثل هذا الوفدُ الذي أرسله الامبراطور (مينغ تشنغ تسو)، بقيادة القائد المسلم (تشنغ خه الملقب بـ سان باو، 1371-1435) بصفته سفيراً ببلدان في جنوب آسيا الشرقي والمحيط الهندي، وساحل إفريقيا، مستهدفاً تعزيز العلاقات الودية بين الصين وبين تلك البلدان[4].

وأينما وصل أسطول (تشنغ خه) ورجاله لاقى ترحيباً حاراً، وكلما رجع أسطوله إلى الوطن صحبه بعض الملوك أو السفراء لزيارة الصين[5].

وفي مجال التعليم أنشأ المسلمون في الصين أجهزة علمية متخصّصة

(1) د. فوزي درويش، **الشرق الأقصى الصين واليابان**، ص24.
(2) المرجع نفسه، ص27.
(3) المرجع نفسه، ص27.
(4) راجع: "تاريخ الصين: **مجلة بناء الصين**"، بكين، توزيع: الشركة الصينية العالمية لتجارة الكتب (موزي شوديان)، 2/ 53.
(5) المرجع نفسه، 2/ 54.

خاصة بالعلماء المسلمين، منها: إدارة المرصاد الفلكي، وإدارة الصيدلية (الأجزاخانة) للإشراف على تحضير العقاقير العربية للاستعمال الخاص بالقصر، وكذلك إدارة صناعة المدفعية للاستفادة من الفنيين المسلمين في صناعة آلات الرماية وقذائفها، وإدارة تعليمية خاصة لعلوم المسلمين، وبدأ التفاعل المثمر بين الثقافتين الصينية والعربية في عهد سلالة (يوان المغولي، 1279-1368م)[1].

وقد بقي التعليم الإسلامي وتحفيظ القُرآن الكريم في تلك المجتمعات الإسلامية الصينية يتمّان خفية بعيداً عن أنظار السلطات الشيوعية وبحذر تام فترة من الزمن، وهو ما أكده الحجّاج القادمون من (سينكيانغ) التي كانت تسمّى (تركستان الشرقية) في القديم، علاوة على أن تغاضي الحكومة عن بعض التصرّفات الإسلامية الفردية لا يعني شرعية التعليم الإسلامي وإجازته؛ بل تحتفظ الدولة بحق المعاقبة، بدعوى إفساد عقول الشباب، وتخريب التعليم الحكومي الشيوعي[2].

ويوجد اليوم في الصين أكثر من (34 ألف) مسجد، و(420) جمعية إسلامية تعمل في مجال الدعوة والإغاثة والعمل الاجتماعي التطوّعي والتعليمي في المناطق التي يعيش بها المسلمون. كما يتوفّر حالياً عشرة معاهد إسلامية يدرس فيها ستة آلاف طالب؛ حيث يتعلّمون تفسير القُرآن والسُّنَّة النبوية وعلم التوحيد وتاريخ العرب واللُّغة العربية والفقه. وهنالك عشرات الجرائد والمجلات التي تناقش قضايا الثقافة الإسلامية ومن أهمها (مجلة المسلم الصيني). ومنذ انتهاج الصين سياسة الاصلاح والانفتاح إلى الخارج عام (1978م)، دخلت الصين مرحلة تنموية سريعة مما فتح صفحة تاريخية جديدة لتطوّر الإسلام في الصين من الناحية السياسية، إذ تعيش عصر نهضة

(1) راجع: جمال الدين باي تشويي، **وثائق تاريخ الإسلام في الصين**، ص180-182.

(2) محمد بن ناصر العبودي، راجع كتاب: داخل **أسوار الصين، رحلة وحديث في شئون المسلمين**، 1/ 25.

بعد أن عانت من الثورة الثقافية التي قام بها الزعيم (ماو تسي تونغ). ويوجد عدد غير قليل من ممثّلي المسلمين من الأقليات القومية في الحكومات الشعبية ومجالس نواب الشعب والمؤتمرات الاستشارية السياسية للشعب الصيني على مختلف المستويات[1].

وعليه، فإنه يمكننا القول بأن التفاعل الثقافي بين الصينيين والعرب قد زاد عمقاً بعد دخول جماعات متزايدة من الصينيين للدين الإسلامي، فنقلت بعض المؤلّفات والخبرات الطبية والعلوم من الصينية إلى العربية.

ومع بناء الدولة الإسلامية وازدهارها الحضاري، استفاد الصينيون من تقدّم العرب في علم الفلك، والتقويم الزمني، وعلم الحساب، ونقل الكتب الطبية العربية إلى الصينية، ومنها كتاب (القانون) في الطب لابن سينا، والكثير من الكتب الطبية المترجمة من اليونانية إلى العربية.

وقد ترجمت كثير من الكتب العلمية المنشورة بالعربية، وهي من تأليف العرب وغير العرب إلى اللُّغة الصينية، وكانت المساجد مراكز لنشر العلم والتربية والثقافة، وكانت تُعنى بشكل خاص بتعليم اللُّغة العربية ومبادئ الدِّين الإسلامي عبر الكتاتيب أو المدارس الملحقة بتلك المساجد، وكانت تتضمّن ثلاثة مراحل: ابتدائية، وإعدادية، وعالية أو جامعية؛ حيث يتمّ التركيز على الفقه الإسلامي، والبلاغة، والمنطق، ومبادئ الفلسفة، وعلوم الشريعة، وعلوم القرآن[2].

وفي مجال الطباعة والتأليف، تقوم الجمعية الإسلامية الصينية التي تأسست عام (1953م)، والتي يرأسها الشيخ (برهان شهيدي) بمساعدة الشيخ (محمد علي جانغ جي) من مسلمي قومية (خوي) من ولاية (خي به) بالإشراف على طبع مجموعة من الكتب، وقد طبعت الجمعية في السنوات

(1) راجع: موقع معهد الإمارات التعليمي، (الأقليات المسلمة)، موجودة في موقع: www.uae.ii5ii.com

(2) راجع: **الحوار بين الثقافة العربية والصينية**، ص174-175.

الأخيرة: القُرآن الكريم، وترجمة معاني القُرآن الكريم للشيخ (محمد مكين) باللُّغة الصينية، وترجمة جواهر البخاري مع شرح القسطلاني باللغتين الصينية والتركستانية، وتفسير الجلالين، واللؤلؤ والمرجان فيما اتفق عليه الشيخان، ودعاء ختم القرآن، وخطب الجمعة، ونور اليقين في سيرة سيد المرسلين[1].

ومع تحسّن اقتصاد مختلف القوميات التي تعتنق الإسلام وازدياد عدد نفوسها، ظهر التعليم المسجدي في الصين في أواخر عهد أسرة مينغ إذ تطوّر التعليم خلال فترة حكمها حتى أنشأ منه نظام التعليم الإسلامي المستقل بذاته والذي يستخدم مواد دراسية تتسع تدريجياً وتشمل علم التوحيد وعلم الفقه والمبادئ الأخلاقية واللُّغة العربية إلى جانب دراسة القُرآن والحديث النبوي، وقد خرّج التعليم المسجدي آلافاً من الأئمة[2].

وفي ختام هذا المبحث، نشير إلى ما وَرَدَ في الدراسات التي تعنى بحركة المدّ الإسلامي، بأن معظم البلاد التي دخلها الإسلام، قد دخلها عن طريق الدعوة الفردية، وليس عن طريق الجهاد والقتال، ومنها بلاد الصين، التي تُعتبر من أوائل البلدان التي دخل إليها الإسلام، بعد أن مضى على انتشاره فيها أكثر من (1300) سنة، أصبح عقيدة مشتركة لدى عشر أقليات قومية سبق ذكرها. كما أن التبادل الثقافي والفني يرافق هذه النشاطات التجارية، إذ دخلت فنون كثيرة من بلاد العرب والفرس إلى الصين عن طريق الحرير البري أو طريق العطور البري، وكانت مدينة (تدمر) في أوج عزها في فترة ما بين (130-270 الميلادية) والكتابات في (تدمر) ترجع إلى هذا التاريخ، وأن التجارة الدولية فيها كانت تتوسع حتى وصلت إلى الصين[3].

إن انتشار الإسلام في الصين على الرغم من بُعدها الجغرافي، وثقلها

---

(1) راجع: محمد بن ناصر العبودي، كتاب **داخل أسوار الصين، رحلة وحديث في شئون المسلمين**، الطبعة الأولى، 1/ 27.

(2) راجع: تشانغ هونغ (عمار)، كتاب **تعليم اللُّغة العربية في الجامعات الصينية**، ص159. www.ukm.my

(3) راجع: فان وين لان، **موجز تاريخ الصين**، 2/ 85-86.

الاقتصادي والسكاني الكبير، وأصالة حضارتها وقدمها، يُعَدّ من أهم المنجزات التي تحقّقت لهذا الدِّين من خلال انتشاره خارج شبه الجزيرة العربية. ونعلم أن هذا الاهتمام الكبير بنشر الإسلام تجلّى في ما أكّد عليه القُرآن الكريم والرسول محمد ﷺ من السير في الأرض وعلو الهمة.

وأن اهتمام الدولة الإسلامية منذ نشأتها بنشر التعاليم الإسلامية والمبادئ السامية التي يحملها المسلمون مكّن من انتشاره خلال الفترة الأولى من الدعوة الإسلامية، إذ وجدت البشرية ومنها أبناء الشعب الصيني، أن الخُلق الرفيع والمبادئ الإنسانية التي جاء بها الإسلام هي ضالتهم في هذه الحياة.

إن دخول الإسلام وانتشاره في الصين له ارتباط بأخلاق المسلمين، وبالحرية التي يستند عليها الإسلام، فلم يفرض نفسه على أبناء الصين أو غيرهم.

المبحث الثاني: القيم الإسلامية في المجتمع الصيني غير المسلم:

نهدف هنا إلى ذكر القِيَم التي قامت عليها الحضارة والثقافة الصينيتان، اللتان كانتا مصدر إلهام لحياة الشعب الصيني عبر تطوّر تاريخي امتد عبر القرون، محاولين فهم تراث المجتمع الصيني الذي لا يقلّ أهمية عن تراث المجتمعات الأُخرى، وتصحيح الرؤية الغربية التي ترى أن الإبداع والأخلاق لم يكونا إلا في المجتمعات الغربية؛ حيث قسمت الجنس البشري إلى غرب ذي نزعة إنسانية وطابع تفكيري عقلاني وتحليلي، وإلى شرق ذي نزعة غير عقلانية تغلب عليها الحسّية، ومن ثَمّ استحالة أن ينتج الشرق أيّ قيم أخلاقية فكرية وعقلانية، وأن كلّ ما أنتجه كان فكراً دينياً. وقد استمر هذا المفهوم في فترة العصور القديمة والوسطى وحتى نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، إلى أن ظهرت دراسات تؤكّد اكتشاف حضارات قديمة لها قيم أخلاقية لا تقلّ في عمقها وأصالتها عن قِيَم ومبادئ المجتمع الغربي.

وقد تمّ اكتشاف قِيَم إنسانية في تاريخ الصين تفوق كثيراً ما كان يعتقده

الغرب، وتمّ وضع القِيَم الأخلاقية والعقلانية الصينية في مصاف القِيَم القديمة كالهندية واليونانية وغيرها، والغربية الحديثة. هذه القِيَم الإنسانية استطاعت أن تحفظ الكيان الخُلقي لبلاد الصين لقرون عديدة. وهذا التماسك الاجتماعي الذي حفظ للصين استقلالها إلى الآن، إنما يرجع إلى التمسّك بالأخلاق والقِيَم العليا.

هذه القِيَم الإنسانية التي تمسّك بها المجتمع الصيني، وعدم تصادم الإسلام مع القِيَم الإنسانية العليا للشعوب، إضافة إلى القدوة الحسنة للدعاة المسلمين، كلّ ذلك أدى إلى أن يسود التعايش بين المسلمين وغير المسلمين جيلاً بعد جيل. وبفضل هذا التعايش توَثَّقَت أواصر المودة والمحبة فيما بينهم، فهناك عدد كبير من غير المسلمين مدّوا يد المساعدة إلى المسلمين في بناء المساجد، من ذلك أن (وو رو) أحد الأرستقراطيين غير المسلمين الذي قدّم منزله لكي يكون مسجداً للمسلمين[1].

كما مكّن هذا التعايش المسلمين من جمع الأموال وإرسالها إلى أقربائهم وأصدقائهم المقيمين في أماكن أُخرى للحصول على مساعدتهم، وقد تمّ لهم ذلك عن طريق نشر الإعلانات في الصحف والمجلات، من ذلك مجلة (صوت المسلمين)[2]، وأن يطوّروا رسالة المساجد من مجرّد مراكز دينية لإقامة الشعائر الدِّينية، إلى مراكز تدار فيها جميع الأمور الاقتصادية والاجتماعية والمشاكل التي تحصل للمسلمين فيما بينهم وبين غيرهم. وهذا يشبه إلى حدٍّ كبير ما كان عليه المسجد ورسالته في صدر الإسلام. كما يلاحظ أن بعض هذه المساجد متألّقة بضياء التبادلات الثقافية بين الصين والبلاد العربية منبع الإسلام[3].

وقد كانت المساجد في الصين خير مَوْئِل للمسلمين المحتاجين على

(1) راجع: محمود يوسف (لى هواين)، كتاب **المساجد في الصين**، ص75.
(2) راجع: محمود يوسف (لى هواين)، كتاب **المساجد في الصين**.
(3) راجع: محمود يوسف (لى هواين)، كتاب **المساجد في الصين**، ص1.

مدار أكثر من ألف سنة؛ لأنها تفتح أبوابها للمسلمين الذين يلجأون إليها طلباً للإيواء المؤقت أياً كانت أسبابه[1].

المبحث الثالث: رؤى مستقبلية لتعزيز القيم الإسلامية في المجتمع الصيني:

لقد كانت الحضارة الصينية والحضارة العربية الإسلامية تمثّلان أعلى مستوى للحضارات العالمية في العصور الوسطى، وقدّمتا أكبر الإسهامات وأعظم المُنجزات للحضارات البشرية كلّها. وهذا ما أكّده المستعرب الصيني: (شريف شي سي تونغ)[2]، ولكن إذا نظرنا الآن بعين الإنصاف والحقّ نجد أنّ العالم الغربيّ المعاصر قد سبقنا أشواطاً كبيرة جداً في الاقتصاد والصناعة والتجارة والثقافة والتعليم وحقوق الإنسان والديموقراطيات السياسية والفكرية. فما السبب في تخلّفنا؟ ولماذا تقدّم الغرب أكثر من غيرهم؟ ولماذا أصبحنا ضعفاء وأصبحوا أقوياء؟ لماذا افتقرنا ولماذا اغتنوا؟ وأين تكمن أهمّ جوانب الخلل في الأمتين الصينيّة والعربيّة؟[3] من خلال الإجابة على هذه التساؤلات قد نتمكّن من معرفة العيوب والقصور لنتفاداها، ونصل لأهم الرؤى المستقبلية لتعزيز القيم الإسلامية في المجتمعين العربي والصيني، وما سيتمّ التركيز عليه ما يتعلّق بموضوعنا وهو القِيَم الأخلاقية الإسلامية وتأثيرها على المجتمع الصيني.

---

(1) المرجع السابق، ص100-101.

(2) المستعرب الصيني: الأستاذ الدكتور شريف شي سي تونغ، باحث وأكاديمي ومترجم صيني، يعمل أستاذاً في جامعة الدراسات الأجنبيّة في بكين، أشرف على العديد من رسائل الماجستير والدكتوراه التي تتناول مواضيع شتى من الأدب العربي شعراً ونثراً، وهو أديب مليء بالتواضع العلمي، زار مصر وسورية وليبيا واليمن، يعرف كثيراً من آفاق الحياة السياسية في الصين والعالم العربي، كتب العديد من الدراسات حول أوضاع العالم العربي وثقافته وحضارته، يطمح إلى إقامة علاقات قوية بين العرب والصين في مختلف مجالات التعاون المثمر والبنّاء، من أوائل الباحثين الصينيين الذين أسهموا في وضع برنامج موحّد لتدريس اللُّغة العربية في الجامعات والمعاهد العليا في الصين كلها. ترجمته: من حوار في بكين أجراه الدكتور محمد عبد الرحمن يونس -محاضر سابق في جامعة الدراسات الأجنبية في بكين.

(3) المصدر السابق.

في الحقيقة أن كلّ ما نستقيه من خلال دراستنا للقِيَم الإنسانية في الإسلام نستطيع أن نجعل منه رؤى مستقبلية لتعزيز قِيَم الإسلام في المجتمع الصيني، وذلك من خلال العناصر الآتية:

- **مجال التسامح والرحمة والتعايش السلمي بين الناس:**

وهو ما أشاد به الكثير من أعلام غير المسلمين بالنبي محمد ﷺ من حيث خُلقه العظيم الذي أشاد به الله -تعالى- في كتابه العزيز ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾[1]. وما دعا إليه من هذه الأخلاق العظيمة وطبقه في حياته من القِيَم الحضارية، التي قادت بعضهم إلى الاعتراف بسبق الإسلام في هذا المجال وغيره.

إن التسامح بين الطوائف والجماعات والدول - الذي تبناه النبي ﷺ يُعَدّ نموذجاً فذّاً في التسامح، فالنبي ﷺ لم يُكره اليهود ولا النصارى على قبول دينه، لأنهم أهل الكتاب؛ بل أمر النبي ﷺ بإكرام علماء أهل الكتاب كالبطارقة والرهبان وخدمهم وحرم قتل الرهبان حتى في حال الحرب[2]. ولسنا بصدد الحديث عن موضوع التسامح؛ وإنما تبيين أن التسامح هو من أهم الرؤى المستقبلية الذي دعا إليها الإسلام.

- **مجال حقوق الإنسان: (الحرية والعدالة والمساواة...):**

1 - مفهوم حقوق الإنسان، لا يمكن اعتباره مفهوماً علمياً متوازناً، يخضع في التقويم لمعايير واحدة، في كل المجتمعات على اختلاف الزمان والمكان والظروف والأحوال. وعلى سبيل المثال: فإن الحق في الحرية والعدالة والمساواة، وهي حقوق أساسية من حقوق الإنسان في العصر الحديث، لا تظفر بذات التقدير والوزن في كلّ المجتمعات، ولا توضع في نفس الدرجة من حيث الأهمية والأولويات، فبعض الدول تعطي

---

(1) سورة القلم، الآية رقم: 4.

(2) محمد مسعد ياقوت، **نبي الرحمة نبي الرحمة الرسالة والإنسان**، ص81.

الحرية مفهوماً سياسياً ظاهراً، وبعضها يعطيها مفهوماً اجتماعياً أو ثقافياً أو فردياً؛ بل يعطيها مفهوماً جنسياً، فيما يطلق عليه الحرية الجنسية، وهي الفوضى بذاتها. والمساواة قيمة عليا للإنسان، تخضع لظروف المصالح المادية وللمفاهيم الاجتماعية. والعدالة، تفسّر في كثير من الأحيان وَفْق المصالح والأهواء[1].

وعليه، فإن مفهوم القِيَم، يبدو متغيّراً ونسبياً، ولا يُمكن الاتفاق على مفهوم واحد للحرية أو المساواة، وضوابط هذا المفهوم التي تضمن صحته وبقاءه في التطبيق، مما يظهر لنا أن الاعتماد في تحديد القِيَم الإنسانية العليا ومفاهيمها وضوابطها، ينبغي أن يتجرّد من النسبية الزمانية والمكانية.

2 - وهذا ما راعاه الإسلام، فقد سما الإسلام بمفهوم الحرية والعدالة والمساواة، ووضع لها تصوّراً يضمن لهذا المفهوم بقاءه في إطار القِيَم الإنسانية العليا، ومفاهيمها وضوابطها، بتجرّد من النسبية الزمانية والمكانية، الأمر الذي جعل بعض الغربيين والشرقيين لهذا يُقرّون بأصالة الإعلان الإسلامي العالمي لحقوق الإنسان وبسبقه على غيره من المواثيق والإعلانات العالمية لحقوق الإنسان قديماً وحديثاً؛ بل قاد بعضهم إلى اعتناق الإسلام والدعوة إليه بحماس يلفت الأنظار، والإشادة بالقِيَم العقلانية في العقيدة والفكر، والقِيَم الإنسانية التي على رأسها قيمة الرحمة ومدلولاتها مثل: الشفقة، والعطف، واللطف، والفضل، والتسامح، والسماحة، واللين، والغفران، والعفو، والقيم الأُخرى الكثيرة مثل: العدل، والمساواة، والتوازن، والحقانية (حقوق الإنسان)، والمرونة ونبذ القومية والعصبية والعنصرية والقبلية والظلم والفساد الخلقي والفرقة والتكبر والغلو والجفاء، وحقوق المرأة، والطفل، والضعفاء، مثل: المسنّين والمعوّقين، والمرضى، والجيران،

(1) عبد الله بن عبد المحسن التركي، **حقوق الإنسان في الإسلام**، ص16.

والأرحام وكلّ الكائنات ذات الكبد الرطبة، وأسرى الحرب، وغيرها من المدلولات التي تبرز خصائص الإسلام التي مصدرها القُرآن الكريم الذي هو مصدر أخلاق النبي ﷺ كما قالت أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها.

• **مجال حوار الحضارات**: أمر الإسلام بالحوار والدّعوة إليه بالتي هي أحسن، وسلوك الأساليب الحسنة، والطّرق السليمة في مخاطبة الآخر. قال تعالى: ﴿ٱدۡعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلۡحِكۡمَةِ وَٱلۡمَوۡعِظَةِ ٱلۡحَسَنَةِۖ وَجَٰدِلۡهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُۚ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعۡلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِۦۖ وَهُوَ أَعۡلَمُ بِٱلۡمُهۡتَدِينَ﴾[1]. وقال تعالى أيضاً: ﴿وَلَا تُجَٰدِلُوٓاْ أَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُ إِلَّا ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ مِنۡهُمۡۖ وَقُولُوٓاْ ءَامَنَّا بِٱلَّذِيٓ أُنزِلَ إِلَيۡنَا وَأُنزِلَ إِلَيۡكُمۡ وَإِلَٰهُنَا وَإِلَٰهُكُمۡ وَٰحِدٞ وَنَحۡنُ لَهُۥ مُسۡلِمُونَ﴾[2].

فالحوار إذن ممكن ما دامت هناك قواسم مشتركة، وهناك مجال للتّفاهم والتّقارب، فلنعمل على تقويتها وتعزيزها[3].

وقد ساق القُرآن الكريم أمثلة لهذا الحوار في مواقف عدة منها: حِوار الخالق ﷻ مع إبليس، حِوار نوح مع قومه، وحِوار هود مع قومه، وحِوار صالح مع قومه، وحِوار إبراهيم مع أبيه و قومه، وحِواره مع النمروذ، وحوار شعيب مع قومه، وحِوار موسى مع فرعون وقومه والعبد الصالح، والحِوار مع الملحدين، والحِوار مع المنافقين، والمشركين[4].

الحوار سُنّة الأنبياء والمرسلين -عليهم الصلاة والسلام- وسيرة النبي ﷺ مليئة بمواقف تدعو إلى الحوار والتفاعل الثقافي بين الشعوب والحضارات، والتعارف والاعتراف بالآخر، وتطوير القواسم المشتركة بين الإنسان وأخيه

(1) سورة النحل، الآية رقم: 125.

(2) سورة العنكبوت، الآية: 46.

(3) محمد مسعد ياقوت، **الإسلام ودوره في مشروع حوار الحضارات**، المشرف العام على موقع نبي الرحمة. yakut.blogspot.com أو yakoote@gmail.com

(4) عبد الله علي العليان، **حوار الحضارات في القرن الحادي والعشرين (رؤية إسلامية للحوار)**، ص59.

الإنسان، وإيجاد السّبل الضامنة لتحقيق التعايش والسلام والأمن؛ بل ويحفظ الإنسان من أن يحيا حياة الإبعاد والإقصاء ونكران الآخر.

وبناء عليه، فإنه في ظلّ الأحوال الراهنة في هذه الأيام، يمكن تطوير العلاقة الإنسانية بين الأمم، من خلال بناء مجتمعات تقوم على الحوار والحريّة، وحفظ الحقوق لأبناء المجتمع، واحترام حقّ الآخر في الاختلاف بعيداً عن التعصب والاستبداد، مجتمعات قائمة على التسامح والتراحم بين الناس، فيسود في هذا المجتمع العدل والمساواة والحرية، وكذلك يسود فيه اقتناع عام بأن اختلاف الآراء، والاجتهادات وتعدّدها ظاهرة اجتماعيّة صحيّة ومطلوبة.

• **مجال المشاركة الاقتصادية،** يمكن تعزيز العلاقات الاقتصادية بين البلاد الإسلامية وبلاد الصين، عن طريق نشر الكتب، والدراسات، والأبحاث التي تُعنى بوسائل تطوير التعاون بين الجانبين في المجالات العلمية والتقنية، والتكامل الاقتصادي.

وتجدر الإشارة هنا إلى أنه يمكن الاستفادة من الموقع الاستراتيجي لدول العالم الإسلامي بوصفها تتوسّط قارات العالم، وتزخر بثروات معدنية ونفطية وغيرهما من الموارد الأُخرى؛ في خدمة المسلمين وتحسين البنى التحتية وإنشاء المراكز العلمية للنهوض بالمستوى المتدنّي الذي يعانون منه، لا سيما وأن المنطقة العربية الإسلامية تعتبر بالمنظور الصيني أساسية في علاقاتها الدولية التي تنعكس على مصالح الصين.

وبناء عليه، فإن ما نستقيه من خلال دراستنا هذه، أننا نستطيع أن نجعل رؤىً مستقبلية لتعزيز القيم الإسلامية في المجتمع الصيني، وذلك من خلال سلوك الناس وعلاقاتهم التي تكاد في هذه الأيام تتحكّم فيها الأثرة والأنانية وحب الذات، فما أحوجنا اليوم إلى التمسّك بالقِيَم الإنسانية التي تزخر بها التعاليم الإسلامية. إذ لو سادت مثل هذه القِيَم، لترابطت المجتمعات، وتوطّدت العلاقات، وانقطعت النزاعات، وشاع الحب والوئام في كلّ

المجتمعات البشرية، ولبرز للعالم كله أن الإسلام هو دين الحب والسلام والإنسانية في أحلى صورها.

كما نطمح ونأمل إلى أن تدخل القِيَم الإسلامية ضمن مناهج التعليم التخصّصي في الكليات والمعاهد التي تهتم بأمر القِيَم الإنسانية، وإنشاء تخصّص باسم «مكارم الأخلاق في الإسلام».

إن العلاقات الثقافية بين الدول الإسلامية والصين بعيدة الآن عما يطمح إليه المثقفون المسلمون والصينيون الذين يدعون باستمرار لكي تقوم هذه العلاقات على أسس ثابتة، انطلاقاً من خطط ثقافية مدروسة لتعميق الروابط الأكاديمية والفنية والتربوية بين الجانبين، فتطوير العلاقات الثقافية بين المسلمين والصين ضرورة حيوية تحتمها المصالح المشتركة لكلا الجانبين.

إن ما نكتسبه من خلال القِيَم الإسلامية في المجتمع الصيني المسلم، هو التأسيس المشترك لنموذج تربوي صيني متسامح يستفيد من القِيَم الإسلامية السامية، ومنفتح على القِيَم الكونية التي راكمتها البشرية.

الخاتمة:

أولاً: النتائج.

من خلال دراستي لهذا الموضوع توصّلت إلى نتائج عدة، أهمها:

1 - تُعَدّ سيرة النبي ﷺ الشاهد الحي على قِيَم وتعاليم الإسلام.

2 - لم نتمكّن من فهم بعض القِيَم الإسلامية في المجتمع الصيني غير المسلم، ومعرفة كونه قد تأثّر بها تأثيراً واضحاً؛ وذلك للظروف التي مرّ بها المجتمع الصيني، الذي يعتبر منغلقاً عن غيره؛ ما يجعل من الصعوبة بمكان فهمه بشكل دقيق.

3 - من خلال عرضنا للرؤى المستقبلية نحاول استنباط القِيَم الأخلاقية من سيرة النبي ﷺ وكان الداعي لها ما تشهده الأمة اليوم من الخبط والخلط

في مسألة القِيَم، فقد أصبحت على إثره تعيش أزمة أخلاقية أدّت بالكثير من أبنائها إلى الارتماء في أحضان الحرية الفردية التي جرّت وبالاً كبيراً على المجتمع.

4 - أن الموقف السلبي للثقافة الغربية تجاه النبي محمد ﷺ يقابله موقف إيجابي من الثقافة الصينية تجاه نبينا الكريم ﷺ، فعندما تضمّنت الكثير من الأدبيات الغربية تهكّمات على النبي محمد ﷺ ظلّت الثقافة الصينية تعتبره أحد رموز الفضيلة والأخلاق في العالم، وظلّت صورته في الثقافة الصينية نقية طاهرة لم تخدش.

ثانياً: التوصيات.

1 - المزيد من الدراسات والبحوث حول الآثار والمآثر النبوية، ذات الارتباط بالثقافة الإنسانية عامة، وبالثقافة الصينية خاصة؛ لتعميق الدراسات في هذا المجال وتوسيعها، والتعرّف على ما استجد من معلومات ودراسات ذات صلة به، لا سيّما وأنّ نبيّنا محمد ﷺ إنما أُرسل رحمة للعالمين.

2 - إقامة متاحف ومعارض لغرض حفظ وعرض وبيان السيرة النبوية، ومحاولة تعريف المجتمع الصيني بالمآثر النبوية.

3 - تبنّي المنظمات الدولية في الدول العربية للإصدارات والمؤلّفات المتعلّقة بالسيرة النبوية، والمساهمة في نشرها باللغتين العربية والصينية؛ ومن ثَمّ توزيعها في الصين والبلاد العربية، ودعم التعاون العلمي بين هذه الدول، وبيان أهمية الحوار في علاقات الأمم والحضارات.

4 - المزيد من الجهد في مثل هذه الندوات لمدّ الجسور بين الثقافتين الإسلامية والصينية اللتين تضربان بجذورهما في أعماق أمتين عريقتين.

5 - نغتنم الفرصة بهذه المناسبة للتأكيد على أهمية دراسة المجتمع الصيني، وترجمة هذه الدراسات للُّغة الصينية، داعين الصينيين إلى الاستفادة من هذه الأعمال المُفعمة بالقِيَم الإنسانية السامية والذوق الأدبي الرفيع.

6 - التشجيع على تأليف الكتب حول القِيَم والمبادئ الإسلامية، باللُّغة الصينية؛ لما في الكتب من أثر وتأثير على المدى البعيد، ونضرب مثالاً على ذلك ما قاله (جون جي كونغ) الأستاذ بجامعة بكين: (إن الأستاذ جونغ انكب على مدار أربعين عاماً لتأليف كتاب حول تاريخ الأدب العربي). مضيفاً: (إلا أننا نفتقر إلى باحثين يتذرّعون بالصبر من أمثال جونغ).

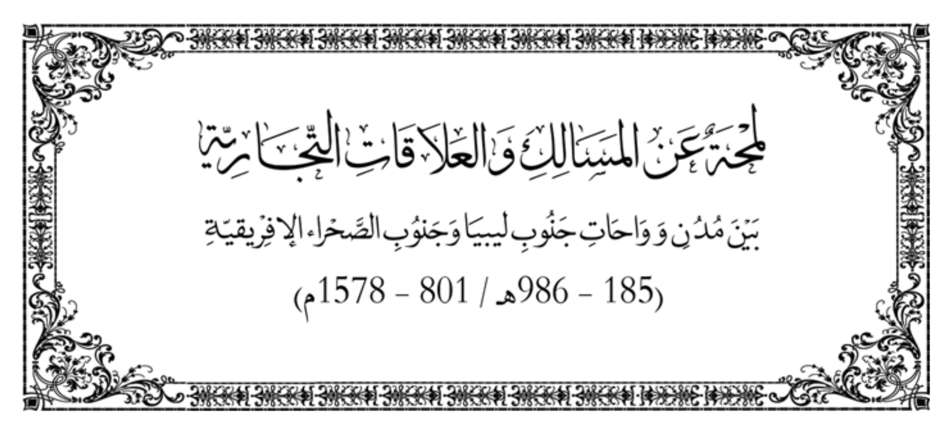
7 - التأكيد مجدّداً على أن ما نستقيه من خلال دراسة القِيَم الإسلامية هو القِيَم الإنسانية العامة مثل الخير والحب والحرية والعدالة، والتي شجع عليها الإسلام ورسوله.

8 - النظرة من جديد، والعمل على تفعيل هذه القِيَم لتصبح قِيَماً عملية حية متحركة في حياتنا وسلوكنا ومجتمعنا، كما كانت حية ومتحركة في حياة الصحابة، كما ندعو إلى ضرورة إعادة قراءة القِيَم الإسلامية وتفعيلها في سلوكنا.

9 - نقترح على المسؤولين -حكّاماً وعلماء- وعلى المدارس والمعاهد والجامعات الإسلامية، وخاصة في الدول العربية بتوفير بعض الزمالات الدراسية للطلبة الصينين المسلمين؛ لغرض دراسة اللُّغة العربية والعلوم الإسلامية ليكون منهم أئمة في المساجد ومدرّسون ودعاة في مناطقهم المسلمة.

10 -نقترح على الدول الإسلامية والمنظمات والجمعيات الإسلامية دعم الأقليات المسلمة وتحصين إيمانهم.

11 -تخصيص عدد من البعثات الدراسية للطلبة الصينين لدراسة الدِّين الإسلامي، وإرسال معلمين ودعاة إلى الصين لتوضيح الدِّين الإسلامي، خاصة في المناطق المسلمة، والتواصل مع المسلمين الصينيين، بدعوتهم إلى المؤتمرات والندوات الإسلامية، وتزويدهم بالكتب الدِّينية وتشجيع ترجمة بعض المراجع الدِّينية المهمة إلى اللُّغة الصينية، والاهتمام بالصينيين المسلمين الذين يعملون في الدول العربية، وشرح مبادئ الدِّين الإسلامي ومفاهيمه لهم.



لمحة عن المسالك والعلاقات التجارية

بين مدن وواحات جنوب ليبيا وجنوب الصحراء الإفريقية

(185 - 986هـ / 801 - 1578م)

د. عبد الله محمد عبيد الحواسي

جامعة الجبل الغربي - ليبيا

لقد تطوّرت العلاقات التجارية والثقافية بين جنوب وغرب ليبيا وبين جنوب الصحراء[1] حيث تأسّس ما يعرف بالتجارة عبر الصحراء التي نقلت الإسلام ومبادئه ومفاهيمه إلى تلك البلاد.

وترجع أهمية هذا البحث إلى دور مدن وواحات جنوب ليبيا من خلال موقعها الجغرافي المتمثل في كونها محطات القوافل الصادرة والواردة إلى جنوب الصحراء الأفريقية، وبوابة إفريقيا، لنشر العقيدة والثقافة الإسلامية بالتبادل التجاري، وذلك لتأكيد روح الإسلام السمحة، ونفي ما أشيع عن الإسلام افتراء من أنه انتشر بالقوة وبحدّ السيف، هذا من ناحية، ومن ناحية أُخرى، بيان أثر التجارة والاختلاط مع الدول الإسلامية في نقل الحضارات المتقدمة ونشر الأفكار المستنيرة عبر مجاهل الصحراء الكبرى، حيث قام التجار والدعاة بدور نشط وفعّال في تبادل الأفكار مع تبادل السلع، كما كان

---

(1) منطقة جنوب الصحراء الكبرى تقع بين المحيط الأطلسي غرباً، وحوض بحيرة تشاد شرقاً، والصحراء الكبرى والمناطق شبه الصحراوية شمالاً، وجنوباً يحدّها منطقة الغابات الاستوائية، وهي المنطقة التي اصطلح على تسميتها «السودان الغربي».

لهم دور مهم في تطوير الأفكار وتغيير المعتقدات البالية، التي كانت سائدة بين أهالي جنوب الصحراء.

وقد وقفت الصحراء الكبرى حائلاً بين السودان الغربي، وبين المدن الجنوبية والغربية لليبيا ورغم امتدادها إلا أنها لم تكن من الصعوبة بمكان بحيث لا يمكن اختراقها، فقد استطاع التجار على ظهور الإبل عبر طرق القوافل، الوصول إلى المراكز والمدن القابعة جنوب الصحراء، تحوّلت فيما بعد إلى منارات مزدهرة تجارياً وثقافياً.

ترجع علاقات ليبيا التجارية مع أفريقيا إلى عهود سحيقة، فقد ذكر هيرودوت، أن ليبيا كانت على اتصال بتلك البلاد، وسيّرت القوافل التجارية.

كما أشار المصدر نفسه إلى تجارة الرقيق التي كان يزاولها الليبيون ومطاردتهم للأحباش، وكانت قرطاجنة تقوم باستيراد الرقيق من فزّان[1].

والجدير بالذكر أن الإسلام لم يدخل المنطقة بقوة في وقت مبكر، فالبدايات كانت متواضعة يصعب تحديدها وملاحقتها زمنياً عبر تلك الطرق التي كانت تربط الشمال بالجنوب أو معرفة أولئك الذين أسهموا في نشر الإسلام في تلك الربوع خاصة أن مدن السودان الغربي لم تخضع في العصور الإسلامية لحكومة مركزية في دمشق أو بغداد، حتى يمكن الوقوف على جهود الحكومة المركزية في نشر الدعوة الإسلامية.

وبفضل شبكة الطرق الصحراوية التي تربط شمال وغرب وشرق أفريقيا، كان أول اتصال إسلامي عربي ببلاد السودان عبر ليبيا بحكم موقعها الجغرافي وكثرة الطرق المتجهة إلى الجنوب.

فبعد أن أتمّ القائد عقبة بن نافع فتح ودّان وفزّان وأقاليمها عام 46هـ-646م اتجه جنوباً حتى وصل إقليم كوار واستكمل فتح هذه المنطقة

---

(1) هيرودوت، هيرودوت، 1886م، **تاريخ هيرودوت**، ترجمة حبيب بسترس، بيروت، ج1، ص327.

بدخول عاصمتها خوار أو خاوار[1]. وهناك من ذهب إلى أن القائد عقبة بن نافع قد فتح التكرور وغانا[2]، وذكرت مجموعة من المصادر بأن عقبة وصل إلى منطقة كيدال شمال مالي وأسّس مدينة السوق وسكانها هم من نسل بقايا جيشه الذين تركهم هناك[3].

ومنهم من ذكر أنه وجنده وصلوا إلى كانم برنو[4]، فقد اتجه القائد عقبة ابن نافع وجنده حتى وصلوا كَوَارْ[5] التي تُعَدّ باباً من أبواب السودان عبر الطريق الذي كان يربط ساحل طرابلس بكانم مروراً بفزان[6]. ومن ثَمّ أصبح

---

(1) ابن عبد الحكم، أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله، د-ت، **فتوح مصر وأخبارها**، مكتبة المثنى، بغداد، ص194.

(2) التكرور هذا الاسم غير شائع في إفريقيا ولكنه شاع في بلاد الحرمين ومصر وغيرهما انظر: بلو، محمد، 1964م، **إنفاق الميسور في ذكر بلاد التكرور**، إدارة الوثائق والمكتبات، مصر، ص23. وانظر: البكري عبد الله بن عبد العزيز، 1911م، **المغرب في ذكر بلاد أفريقيا والمغرب**، دي سيلان، باريس، ص179.

(3) مجهول، **خبر السوق**، مخطوط، مركز أحمد بابا للتوثيق والبحوث التاريخية، تنبكتو، رقم: 1770، كذلك محمد محمد المفتي مرحبا، **التاريخ الخاص بالتوات**، مخطوط، معهد البحوث في العلوم الإنسانية، نيامي، النيجر، رقم: 150، ورقة: 24. وانظر محمد بن عثمان بن فودي، **نسب الفلان**، مخطوط، معهد البحوث في العلوم الإنسانية، نيامي، النيجر، رقم: 2086، ورقة: 2. وانظر مجهول، **مكتوب في أن عقبة بن نافع هو جد الفلان**، مخطوط، معهد البحوث في العلوم الإنسانية، نيامي، النيجر، رقم: 971.

(4) أ.م كاني، 1981م، "مظاهر الاتصالات الفكرية والثقافية بين شمال أفريقيا ووسط السودان"، **مجلة البحوث التاريخية**، السنة الثالثة، العدد الأول، طرابلس، مركز جهاد الليبيين للدراسات التاريخية، ص10.

(5) كَوَارْ، ناحية واسعة من جنوب فزان، بها مدن كثيرة، وبها عندهم أسواق ومياه جارية ونخل كثير، وافتتحها عقبة بن نافع. الحموي، شهاب الدين أبي عبد الله ياقوت 1957م، **معجم البلدان**، دار صادر، بيروت، ج2، ص38. وهي تقع الآن في الحدود الليبية النيجيرية ولا زالت تحمل نفس التسمية وعاصمتها (بلما) وكانت من أهم مراكز التجارة الصحراوية مع طرابلس بما وراء البحر. وانظر: البكري، المصدر السابق، ص156.

(6) عبد الظاهر، حسن عيسى (1412هـ/ 1991م)، **الدعوة الإسلامية في غرب أفريقيا وقيام دولة الفلاني**، الزهراء للإعلام العربي، القاهرة، ص69. كما ذكر أن عقبة تزوج من الفلانيين.

هذا الطريق قناة هامة للاتصال بين ليبيا وكانم برنو «بلاد الهوسا»[1]، ومناطق أُخرى من جنوب الصحراء.

وهناك بعض المراجع التي تشكّك في وصول القائد عقبة إلى جنوب الصحراء الأفريقية بحجة أنه لا يمكن أن يفتح تلك البلاد ويعود في أقل من سنة ليستقر في برقة[2].

بذلك يكون عقبة قد عرف بلاد السودان وخبرها فعند ولايته الثانية اتجه إلى بلاد جنوب الصحراء من جهة المغرب الأقصى «وغزا بمن معه إلى السوس فتجوّل في بلادهم لا يعرض له أحد ولا يقاتله»[3].

ويقول عنه ابن عذارى: «إنه نزل من درعة إلى بلاد صنهاجة»[4].

ويقول ابن خلدون: «أجاز إلى بلاد السوس لقتال من بها من صنهاجة أهل اللثام وهم يومئذ على دين المجوسية، ولم يدينوا بالنصرانية فأثخن فيهم... وقاتل مسوفة من وراء السوس وسبى منهم وقفل راجعاً»[5].

وبعد استشهاد عقبة بن نافع سنة 63هـ-683م، تولّى من بعده موسى بن نصير الذي بدأ في إرسال الدعاة والفقهاء إلى جنوب الصحراء الإفريقية إلى أن جاء القائد عبد الرحمن بن حبيب الذي قام بحفر العديد من الآبار على الطريق العابر للصحراء.

ومهما يكن، فإن استقرار الإسلام بالشمال كافٍ بالتعريف بالإسلام

---

(1) بلاد الهوسا أو الحوصا كان يظن إلى عهد قريب أن قبائل الهوسا تمثل جنساً كائناً بذاته ولكن تبين أن الهوسا اصطلاح لغوي يطلق على جميع الشعوب التي تتكلم الهوسا، مجموعة ممالك أهمها، سكتو، كانو، زاريا، باوتشي، كاتسينا. حسن، حسن إبراهيم، 1963م، **انتشار الإسلام في القارة الأفريقية**، دار النهضة، القاهرة، ص116.

(2) عبد الحميد، سعد زغلول 1999م، **تاريخ المغرب العربي**، منشأة المعارف، الإسكندرية، صفحات 184-188.

(3) ابن عبد الحكم، مصدر سابق، ص198.

(4) أبو عبد الله، 1983م، **البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب**، تحقيق ومراجعة: ج. س. كولان وليفي بروفنسال، الدار العربية للكتاب، تونس، ط3، ص27.

(5) خلدون، عبد الرحمن، **تاريخ ابن خلدون**، ج6، ص217.

ونشره على أيدي التجار والدعاة عبر تلك الطرق، خاصة بعد أن أسلم الملثّمون وكونوا دولة إسلامية مجاورة لبلاد جنوب الصحراء منذ القرون الأولى للهجرة النبوية، حيث أقبل غالبية سكان بلاد جنوب ووسط الصحراء بمرور الزمن على الدخول فيما جاء به التاجر أو الداعية المسلم من دين ومظاهر حضارية. وربما يعود سبب هذا الانصهار الذي جعل من سكان تلك المناطق أكبر قوة إسلامية في أفريقيا، إلى أن تكوّنت بين كلٍّ من العرب والأفارقة رابطة عرقية وعنصرية، فضلاً عن أن التجار والدعاة من أهل الشمال لم يكونوا عنصريين بل كانوا منفتحين مع الأفارقة.

وقد سارت القوافل الخارجة من ليبيا والمتجهة إلى بلاد السودان عبر الطرق الآتية:-

1 - الطريق الممتد من غدامس إلى غات[1] وممالك الهوسا، فالقماش الذي كان ينسج في كانو كان شائعاً بصفته عملة في تنبكتو، وقد استورده تجار غدامس من كانو إلى غات التي كانت سوقاً صحراوياً ضخماً، ومنها كان يتجه إلى عين صالح ومنها جنوباً مرة أُخرى إلى تنبكتو[2].

2 - الطريق الممتد من طرابلس إلى فزان[3] وكوار إلى برنو في الشرق وهو أسهل طرق القوافل، سلكه عقبة بن نافع سنة 51هـ-666م[4]. واشتهر

(1) غات أصلها «رات» ثم حرفت إلى غات وهي مدينة قديمة بالصحراء الليبية الجنوبية. الطرابلسي، أبو عبد الله محمد بن خليل غلبون، **التذكار فيمن ملك طرابلس وما كان بها من أخبار**، صححه وعلق عليه الطاهر الزاوي، المكتبة السلفية، القاهرة، 1349هـ، ص113.

(2) رياض، زاهر رياض، **الممالك الإسلامية في غرب أفريقيا**، دار المعرفة، القاهرة، 1964م، ص306.

(3) فزان: بفتح أوله وتشديد ثانيه وآخره نون، ولاية واسعة بين الفيوم وطرابلس الغرب وهو في الإقليم الأول وعرضه إحدى وعشرون درجة قيل: سُمّيت بفزان بن حام بن نوح عليه السلام بها نخل كثير وتمر كثير ومدينتها زويلة السودان. الحموي، مصدر سابق، ص1329.

(4) هانس فايس، د. ت، **الصحراء الكبرى في ضوء التاريخ**، ترجمة مكايبل محرز، منشورات مركز جهاد الليبيين للدراسات التاريخية، ص183-184.

هذا الطريق بطريق الملح، إذ كان يحمل عليه كميات كبيرة من الملح، المتجه جنوباً من بلما، كما كان طريقاً رئيسياً للرقيق، إذ كان الرقيق يخرج من بلدة زويلة التي تقع بين المغرب والقبلة إلى ناحية أفريقيا، وأن أهل هذه البلدة يتبايعون بثياب قصار حمر والمسافة بين زويلة وكانم أربعون مرحلة، وبين زويلة وأجدابيا أربع عشرة مرحلة[1].

3 - كما خرج من طرابلس طريق آخر إلى واحات فزّان ماراً بجبل نفوسة الذي كانت تقطنه الإباضية، ومن فزّان التي تبعد تقريباً عن طرابلس 700 كم إلى مرزق ويتجه إلى مدن جنوب الصحراء، كما يتفرّع منه طريق إلى السودان الأوسط ببحيرة تشاد الذي يُعَدّ الشريان الرئيسي لنشر الحضارة الإسلامية في مملكة كانو برنو.

وعلى هذين الطريقين أيضاً ازدهرت تجارة الخيول، حيث كان تجار العرب المغاربة[2] الذين يعيشون في ليبيا يجلبون الخيول إلى مملكة البرنو، كي يبادلوها بالعبيد، فيكون ثمن الحصان الواحد خمسة عشر عبداً أو عشرين، وكان الملك يقوم بواسطة هذه الخيول، بحملة ضد العدو، وعند عودته كان يجلب معه ما يكفي من العبيد ليسدّ ثمن الخيول[3].

كما شكّلت مدينة غدامس نقطة التقاء وانطلاق للقوافل التي تصلها عبر الشبكات الرابطة بين الشمال الأفريقي، والسودان الغربي والأوسط، التي

---

(1) البكري، مصدر سابق، ص11.

(2) رأينا من المناسب إطلاق لفظ العرب المغاربة بدل البربر؛ لأنه مصطلح أطلقه البيزنطيون على من هم خارج حدود مملكتهم من سكان شمال إفريقيا ومن الشعوب الجرمانية والمغولية ويقصدون بها الشعوب الأقل منهم مرتبة وحضارة، وأصل الكلمة هي (بار بار كوم) بمعنى بلاد البربر. أو ربما أطلقها الإغريق على الشعوب غير الناطقة باللُّغة الإغريقية. انظر: الجيلاني، عبد الرحمن الجيلاني، **تاريخ الجزائر**، بيروت، 1965، ص48. مثل ما أطلق العرب على الروم والفرس والترك... إلخ لفظ الأعاجم. فأطلق سكان الشمال الإفريقي على أنفسهم لفظ (أمازيغ) بمعنى الأحرار. أحمد صقر، د. ت، **مدينة المغرب في التاريخ**، دار سلامة للنشر، تونس، ص34.

(3) الزياتي، الحسن الوزان، **وصف أفريقيا**، تحقيق محمد حجي ومحمد الأخضر، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1983م، ط2، القسم الأول، ص71.

كانت تدبغ فيها الجلود الغدامسية وهي من أجود أنواع الجلود، كما يحمل منها الأقمشة الملوّنة، والنحاس والورق، . . . إلخ إلى السودان الغربي، حتى سُمّيت بمدينة القوافل، لشهرتها بالتجارة، وهنا لا بدّ من الإشارة إلى أن هذه المدينة لم تحظ بما تستحقه من الكتابة التاريخية، خصوصا أن معظم سكانها في العصور الوسطى كان اهتمامهم منصباً على التجارة والبيع والشراء، ولم يهتموا بالتدوين ولم يتعوّدوه إلا في المعاهدات والعقود التجارية، ومع ذلك فالمدينة لم تأخذ حقها التاريخي المتعلّق بالحركة التجارية والفكرية.

كما أن ابن بطوطة وكما هو معروف قد سافر في بلاد جنوب الصحراء صحبة إحدى القوافل الليبية الغدامسية، كما كانت مدن فزان ومنها، مرزق[1]، وزويلة[2] تقوم باستقبال القوافل التجارية، وإرشادها عند المغادرة، مع توفير كامل الاحتياجات لها من الخدمة اللازمة. وفي هذا الصدد حظيت مدينة زويلة بأهمية كبيرة في طرق القوافل إلى السودان حتى قيل عنها إنها باب من أبواب السودان.

وتُشير بعض المراجع إلى أنه في السنوات 415، 425، 437هـ، كان قد سُكّ الدِّينار بمدينة زويلة، وهذا يرجع إلى كثرة الذهب القادم إليها من بلاد جنوب الصحراء[3].

وكانت فزّان وواحاتها ملتقى عدة طرق رئيسية تربط بين غرب أفريقيا ووسطها من جهة وبين الشمال والجنوب الأفريقيين من جهة أُخرى:

---

(1) مرزق، عاصمة بلاد فزان تقع جنوب غربي سبها. الزاوي، الطاهر أحمد، **معجم البلدان الليبية**، مكتبة النور، طرابلس، 1968، حرف الميم.

(2) زويلة من أطرابلس بين المغرب والقبلة ويجلب من زويلة الرقيق إلى ناحية إفريقية ومبايعاتهم بثياب قصار حمر ومن بلد زويلة إلى بلد كانم أربعون مرحلة. ياقوت الحموي، مصدر سابق، ص909.

(3) حامد، سعيد علي، "المسكوكات العربية"، **مجلة آثار العرب**، تصدرها مصلحة الآثار بالتعاون مع مشروع تنظيم وإدارة المدينة القديمة طرابلس، دار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، الجماهيرية، 1991م، العدد الثاني، مارس، ص99.

1 - طريق ينطلق من أقاليم كانو وكاتسينا مروراً بمنطقة الآيير ثم فزان وأوجلة[1] حتى القاهرة.

2 - طريق يبدأ من عاصمة برنو «بيرني جامو» ويتجه شمالاً عبر واحة بلما حيث يلتقي مع الطريق الأول في فزّان[2].

3 - طريق يقع شرق الطريقين المذكورين ويربط عاصمة واداي بطرق أُخرى تلتقي بفزّان[3].

4 - طريق يخرج من برقة إلى الكفرة، ومنها إلى واداي، ثم إلى الفاشر عاصمة دار فور، وهناك يلتقي بطريق درب الأربعين الذي يتجه شمالاً إلى بئر النطرون فواحة الداخلة والخارجة[4]، ثم إلى أسيوط شمالاً[5].

5 - طريق أوجلة إلى جاو، ويبدأ هذا الطريق من أوجلة وزلة وودان إلى بلاد التكرور حتى يصل إلى كوكو[6].

6 - طريق فزّان إلى أغاديس وهو الذي يرجّح أنه أول طريق سلكه العرب عبر الصحراء وهو أقصر الطرق إلى الصحراء.

7 - طريق غدامس تادمكة، ومن تادمكة إلى طرابلس مرورا بغدامس[7].

(1) أوجلة: مدينة في جنوبي برقة نحو المغرب، وهي عامرة كثيرة النخيل، وأوجلة اسم الناحية، واسم المدينة أزراقية، وأوجلة قرى كثيرة ولها أسواق ومساجد. ياقوت الحموي، مصدر سابق، مج1، ص276.

(2) للمزيد من دور فزّان في حركة التواصل بين الشمال والجنوب، انظر: جامي، عبد القادر، **من طرابلس الغرب إلى الصحراء الكبرى**، ترجمة محمد الأسطى، قدمه على المصراتي، دار المصراتي للطباعة والنشر والتوزيع، طرابلس، 1974م، ص93 وما بعدها.

(3) زاهر رياض، مرجع سابق، ص308.

(4) واحة الخارجة. تقع قريبة من النيل، وأهلها مكرّمون للتجار ينزلون على أحكامهم في الأرباح ويقصدها التجار من بلاد النوبة ومن مصر، والمسافة واحدة. النصيبي، أبو القاسم بن حوقل، **صورة الأرض**، دار مكتبة الحياة، بيروت، 1979م، ص144-145.

(5) زاهر رياض، مرجع سابق، ص308 وما بعدها.

(6) الإدريسي، الشريف، 1864، **نزهة المشتاق في اختراق الآفاق**، ليدن، ص132.

(7) البكري، مصدر سابق، ص164.

8 - طريق ينطلق من جبل نفوسة إلى زويلة، وإلى جنوب الصحراء وهو نادر المياه.

9 - طريق يبدأ من الأراضي التونسية يسير إلى الجنوب مارّاً بغدامس وغات وأغاديس، ثم يتجه إلى الغرب مارّاً بتكدا، إلى جاو على نهر النيجر، وينتهي بتنبكتو.

كما خرج من مصر طريقان يتصلان بليبيا ومن ليبيا يتابع الركب سيرهم إلى السودان الغربي أو الأوسط، أو السير إلى بلاد المغرب، ومنها إلى البلاد الواقعة جنوب الصحراء والطريقان هما:

1 - الطريق الأول، يبدأ من مصر إلى ليبيا ومنها إلى بحيرة تشاد، مارّاً بمدينة أغاديس، التي كانت مركزاً تجارياً عظيماً، كما كانت موقع تقاطع الطريق التجاري بين شمالي إفريقيا وبحيرة تشاد.

2 - الطريق الثاني، وينطلق من الفسطاط، ثم إلى الساحل، ثم إلى ترنوط، وإلى كوم شريك، ومنها إلى الإسكندرية، ويبدأ السير حتى برقة. ومن برقة يبدأ طريق آخر إلى المغرب حيث مدينة المخالي وسط المغرب(1).

وكانت القوافل الخارجة من شمال إفريقيا والمتجهة إلى جنوب الصحراء تصل في بعض الأوقات، إلى اثنى عشر ألف جمل، أي ما يوازي ثلاثين سفينة من سفن ذلك العصر، وقد حمل التجار معهم مصنوعات حازت إعجاب السلاطين(2).

واستندت الرحلات على أسس اقتصادية وتخطيط محكم، فهم لا يرتحلون إلى بلاد السودان وقت الجفاف، حيث يندر الماء وتقلّ المراعي، مما يجعل دواب النقل غير قادرة على مواصلة السير، كما يصبح من غير الممكن شراء العبيد لصعوبة السفر، فالتجار الذين يسكنون صحراء ليبيا،

(1) ابن خرداذبة، أبو القاسم عبد الله، د. ت، **كتاب المسالك والممالك**، مكتبة المثنى، بغداد، ص84-85.

(2) زاهر رياض، مرجع سابق، ص74.

ويتاجرون مع السودان لا يرتحلون إلا إذا تبدّل الطقس واستمرت الأمطار، فإن ذلك يؤدي إلى وفرة العشب، وحينئذ نجد في صحراء ليبيا العديد من البحيرات كما يكثر الحليب.

ولا شكّ في أن هذه الطرق يسّرت للحجيج سبلهم كما عرّفت العلماء والفقهاء الطريق إلى أفريقيا، وبها أيضاً عرف الطلاب الأفارقة طريقهم إلى الجامعات العربية الإسلامية في شمال أفريقيا والمشرق. فقد كان الحجّاج يفضّلون طريق تنبكتو إلى جاو ومنها إلى غات بليبيا، ثم إلى واحة غدامس ومنها إما يتجه شمالاً إلى طرابلس، أو من غدامس يتجه شرقاً إلى الإسكندرية وهو الطريق الأكثر استخداماً لقبائل جنوب الصحراء الإفريقية، لأمانه وإتاحته للحجّاج فرصة التجارة أثناء رحلتهم، كما كان حجّاج جنوب الصحراء يفضّلون مرافقة حجاج بلدان المغرب الكبير مما يتيح لهم فرصة أكبر للاندماج والتعارف.

وعُرف عن التجار الليبيين حسن كرمهم للحجّاج واستضافتهم لسلاطين جنوب الصحراء عند ذهابهم إلى الحج أو عند عودتهم، وهذا يرجع غالباً إلى الموقع المتميّز للمدن والواحات الليبية الصحراوية، فهذه المدن والواحات كانت محطّ التجار والحجّاج واستراحتهم، ومنها يأخذون زادهم واحتياجاتهم، فهي حلقة الوصل مع جنوب الصحراء، منها الكفرة وفزّان وزويلة[1].

فكانت تخرج من غرب أفريقيا قوافل عديدة على رأسها ملوك وسلاطين هذه البلدان الذين كانوا يحرصون على أداء هذه الفريضة رغم ما كانوا يتكبّدون من مشاق ومتاعب نظراً لطول الطريق ومخاطره ووعورته، فلقد تعرضت قافلة منسا موسى عند العودة قبل الدخول إلى ليبيا إلى عملية للنهب ولكن لم تحصل أضرار كبيرة.

---

(1) الفيتوري، أحمد سعيد، **ليبيا وتجارة القوافل**، الإدارة العامة للآثار، طرابلس، 1972، ص13 وما بعدها.

كما نجد أن تجار فزّان وغدامس وأوجلة وزويلة و جبل نفوسة قد احتفظوا لأنفسهم بمكانة مرموقة في المدن التي حلّوا بها، وهذا راجع إلى حسن تعاملهم مع أهل السودان، فقد كان للجالية الغدامسية حيّ خاص بها في مدينة تنبكتو، وكان بهذا الحي مسجد وعدة مدارس لتحفيظ القُرآن والحديث وعلوم الدِّين[1].

ومن ليبيا رحل العديد من العلماء وكان لهم دور كبير في نشر الإسلام والثقافة العربية الإسلامية، منهم على سبيل المثال الشيخ «منصور الفزّاني» والعالم «علي الجذوري»، كما أن منسا موسى لقي في طريق عودته من الحج الفقيه «عبد الله الكومي» في غدامس، فاصطحبه إلى بلاده ليستفيد من ثقافته وخبرته[2].

كما أن طبيباً يسمى «عبد الحميد الفزّاني» قام برحلة إلى السودان جنوب الصحراء في القرن الثالث الهجري - التاسع الميلادي[3].

ويذكر عبد الرحمن السعدي أن الشيخ السيد منصور الفزّاني كان إمام المسجد الجامع بتنبكتو[4].

وذكر المصدر نفسه أنه عند دخول الغزو المراكشي إلى تنبكتو طافوا في تنبكتو وطالعوها ووجدوا أكبر عمارة فيها حومة الغدامسيين فاختاروها للقصبة[5].

(1) المقريزي، تقي الدين أبو العباس، **الذهب المسبوك فيمن حجّ من الخلفاء والملوك**، تحقيق جمال الدين الشيال، مطبعة لجنة التأليف والترجمة، القاهرة، 1935م، ج5، ص112.

(2) عيسى: محمود خيري، د. ت، **العلاقات العربية الأفريقية**، معهد البحوث الدراسات الأفريقية، القاهرة، ص73.

(3) الحرير، إدريس صالح، "العلاقات الاقتصادية والثقافية بين الدولة الرستمية وبلدان جنوب الصحراء"، **مجلة البحوث التاريخية**، السنة الخامسة، العدد الأول، منشورات جامعة الفاتح، 1983م، ص86.

(4) السعدي، عبد الرحمن بن عبد الله، **تاريخ السودان**، تحقيق السيد هوداس وتلميذه بنوة، محروسة باريز، باريس، 1981م، ص58.

(5) المرجع السابق، ص142.

وعن المكانة الاجتماعية لليبيين في مدن جنوب الصحراء، فقد ذكر المصدر نفسه أن القاضي أبا البركات الذي تولى قضاء تنبكتو وعمره خمس وثلاثون عاماً، ومكث في القضاء خمسة وخمسين عاماً ولما سلّمها في آخر عمره، واعتزل الناس والدنيا، وكان شيخاً جليلاً ناهز التسعين من عمره، ولم يرجع إلى الإمامة والصلاة بالناس إلا في وفاة أبي القاسم التواتي، وفي وفاة الشيخ فياض الغدامسي حيث صلّى على جنازتهما[1].

كما تزعّمت صنغاي في البداية عائلة ضياء الأمازيغية الطرابلسية، وهي التي تتزعّم قبائل لمطة وهوارة القاطنة في طرابلس الغرب، ثم انتقل الحكم بعدها إلى عائلة سني التي هي فرع من عائلة ضياء سالفة الذكر[2].

ومؤسسها الملك سني علي ويعتقد أنه اتخذ هذا اللقب ليظهر نفسه ملتزماً بسنة رسول الله ﷺ، ويرى فريق آخر أن أسرة ضياء تعود إلى سلالة الزغاوة الذين تعود أصولهم إلى منطقة فزّان بجنوب ليبيا[3].

فهذه الإشارات تشير بكلّ تأكيد إلى العلاقات الوطيدة بين ليبيا وشعوب جنوب الصحراء الكبرى. ولا يمكن بأي حال من الأحوال حصر العلماء الذين رحلوا إلى جنوب الصحراء من ليبيا أو شمال إفريقيا، ولكن يمكن القول إنه كان لهؤلاء العلماء الذين وفدوا في ركاب القوافل، كلّ الاحترام والاهتمام والرعاية من الملوك والحكّام في جنوب إفريقيا.

وعن أهم السلع المتبادلة، كانت قاعدة التجارة الخارجة لشمالي أفريقيا هي تجار السودان، ويمكن اعتبار غدامس وفزّان وزويلة مواني صحراوية

(1) المرجع السابق، ص75.

(2) السعدي، مصدر سابق، ص72. زبادية، عبد القادر، **الحضارة العربية والتأثير الأوروبي دراسات ونصوص**، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1989م، ص26.

(3) عوض الله: محمد الأمين، **العلاقات بين المغرب الأقصى والسودان الغربي في عهد السلطنتين مالي وصنغاي**، جدة، 1979، ص66.

اليعقوبي، أحمد بن أبي يعقوب بن أبي واضح، د. ت، **تاريخ اليعقوبي**، دار صادر بيروت، ج1، ص191. عبد القادر زبادية، مرجع سابق، ص26.

يدخل التجار عن طريقها إلى السودان محمّلين بأهم البضائع وهي الملح بالإضافة إلى نسيج جبل نفوسة، وقفصة، والجريد... إلخ.

ويعودون بالتبر والريش والجلود...، إلخ، وأن رخاء مدن الساحل متوقف على استمرار العلاقات مع السودان، ومن هنا تأتي أهمية المسالك ونفوذ من يحرسها[1].

وقاموا بدور الوسيط في تجارة الذهب الدولية مع أوروبا وغيرها.

حيث كان الذهب هو الدافع الرئيسي وراء الاحتكاك السلمي بين تجار شمال أفريقيا وسكان بلاد جنوب الصحراء، ويأخذ التجار فيما بعد على عاتقهم تصدير التبر إلى الجزيرة العربية ومصر والأندلس وبعض دول أوروبا، وعن أماكن وجود الذهب ومواسم استخراجه وكيفيته، ومن يقوم بجمع التبر يمكن مراجعة الإدريسي، نزهة المشتاق في اختراق الآفاق، بالإضافة إلى كتاب الممالك الإسلامية في غرب أفريقيا لزاهر رياض، وابن بطوطة في رحلته.

الملح وهو من السلع نادرة الوجود في السودان، ولا يمكن الحصول علي الذهب عادة إلا بمبادلته بالملح. ولأهمية الملح بالتصدير إلى بلاد السودان نشأت مراكز تصديره على أطراف الصحراء وقامت بتوزيعه على المدن التي تحتاج إليه.

ويحمل التجار الملح إلى أهل السودان على الجمال، وإذا وصلوا باعوه وزناً بوزن الذهب، وربما باعوه وزناً بوزنين[2].

والدليل على أنه كان للتجار الليبيين حضور واضح ومميّز في تجارة الملح مع السودان الغربي، ما وصل إلينا من وثائق، هذه الرسالة واحدة

---

(1) العروي، عبدالله، **مجمل تاريخ المغرب**، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1994م، ج2، ص48.

(2) الغرناطي، أبو عبد الله محمد بن عبد الرحيم، **تحفة الألباب**، باريس، 1935، ص72.

منها، جاء فيها: «الحمد لله وحده وصلّى الله على محمد وسلم زمام ما علمنا في غارب عزم... ما ذكره الحاج محمد بن أحمد مغورا الغدامسيات أربعمائة حجرة مائتان حجرة من الحاج محمد بن با أحمد، ثم مائتا حجرة من محمد مغورا متاعك... عشرين حجرة... معه ليشتري أحدهما بالملاحق الحرير، والأُخرى بما ينفعني»[1].

والجدير بالذكر أن الأرض الليبية لم تشتهر بكثرة إنتاج الملح بالدرجة التي اشتهر تجار ليبيا بالتجارة فيه، حيت انتعشت هده التجارة وحقّق التجار من ورائها الخير الكثير.

بالإضافة إلى العديد من السلع الأُخرى مثل الجلود التي كانت تخرج من غدامس، والأقمشة والكتب وعلى رأسها صحيح البخاري وصحيح مسلم، والشفاء للقاضي عياض والموطأ للإمام مالك ومختصر خليل والألفية والمدونة... إلخ[2]. كما تباع أيضاً مخطوطات كثيرة تأتي من الشمال، وتدرّ أرباحاً تفوق أرباح سائر البضائع[3].

ونشطت التجارة في الداخل والخارج وصارت لها فرق تجوب الصحراء، وقد اتسمت هذه التجارة بلون حضاري منظّم نلاحظه في تشكيل المدن والأحياء الراقية والمساجد، فقد أخذ الإسلام طريقه وبالتدريج إلى هذه المناطق التي تحوّلت في النهاية إلى إمبراطوريات وممالك إسلامية زاهرة مثل مالي وتنبكتو وصنغاي... إلخ. وفي أسلوب التعامل التجاري حيث كان التاجر المسلم يجمع بين دعوته وتجارته بالكلمة والسلوك وحسن العلاقة والصلة بمن يتعامل معهم فيثقون به ثقة كاملة إلى درجةٍ استطاع التجار معها

---

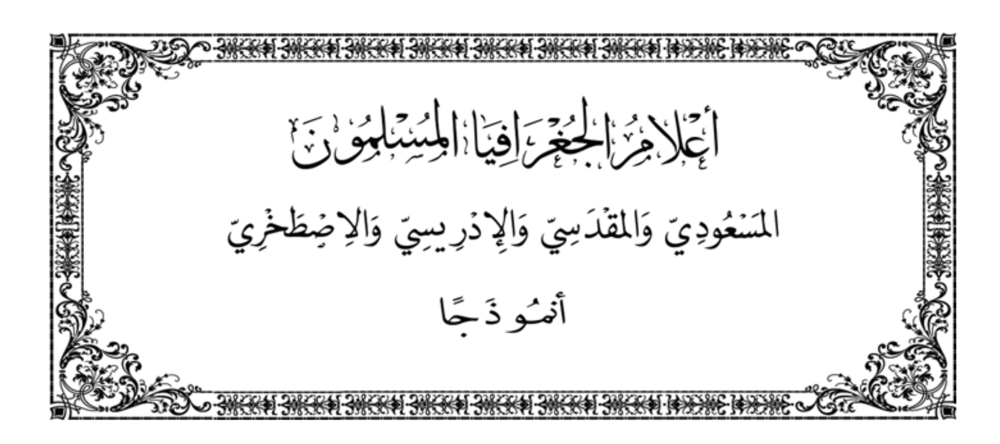
(1) الدالي، الهادي المبروك، **العلاقات بين مملكة مالي الإسلامية وأهم المراكز بالشمال الإفريقي**، مركز دراسات وأبحاث شؤون الصحراء، طرابلس، 1991م، ص324.

(2) للمزيد راجع: السعدي، مصدر سابق، ص38. كذلك: الهادي الدالي، مرجع سابق، ص114.

(3) الزياتي، مصدر سابق، ص166 وما بعدها.

أن يدخلوا الملوك في الإسلام وعملوا فيما بعد على توثيق صلتهم بالخِلافة الإسلامية.

يتضح مما سبق أن بلاد جنوب الصحراء قد تفاعلت بصورة إيجابية في تأثّرها بالإسلام والحضارة الإسلامية عبر فترة طويلة حيث هاجر من ليبيا على مرّ الزمان، فيض بشري، حمل معه نتاج الحضارة الإسلامية، مما كان له الأثر الأكبر في تطوّر هذه المنطقة في مختلف المجالات. وكان للعلاقات التجارية والثقافية فيها دور ترك آثارا واضحة في تلك البلاد، وذلك يعود إلى سماحة التجار والدعاة في تعاملهم مع أهالي تلك البلاد التي وفّر لهم ملوكها وحكامها الحماية والرعاية، وسادت في ربوعها مظاهر الحضارة الإسلامية في مختلف المجالات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والدِّينية، وهذا يفنّد ما يدعيه الغرب من أن شعوب أفريقيا لم تعرف التطوّر إلا مع وصول الرجل الأوروبي.



أعلام الجغرافيا المسلمون

المسعودي والمقدسي والإدريسي والإصطخري

أنموذجًا

د. مختار علي عبد اللطيف رحمه الله
طرابلس - ليبيا

انتشر الإسلام على نطاق واسع في إفريقيا وآسيا وأجزاء من أوروبا، وكانت بعض البلدان التي دخلت تحت لواء الإسلام تمثل مهد الحضارات القديمة، كما هو الحال في مصر والعراق وسوريا وإيران والهند وغيرها من بلاد الحضارة القديمة، مما يعني وجود أرضية خصبة للعلماء وطلاب العلم. كما أن انتشار الإسلام في أراضٍ بعيدة تقطنها شعوب ذات ثقافات مختلفة، كان من وراء الأسباب التي أدّت إلى نمو ظاهرة طلب العلم والمعرفة من شتى العلوم، وقد شجّع على ذلك معرفة بعض العلماء المسلمين لعدة لُغات، مما ساعد على نقل خبرات وعلوم الحضارات القديمة عن طريق الترجمة إلى اللُّغة العربية، فانتشرت الكتب المترجمة من الإغريقية والرومانية والهندية والفارسية إلى اللُّغة العربية. وبذا أصبحت في متناول الباحثين عن العلم والمعرفة، الذين أخذوا على عاتقهم قراءة تلك المصنفات والاستفادة منها وانتقاد البعض منها نقداً ينبني على أسس وبراهين علمية، كما قام العلماء بتطوير العديد من النظريات والأفكار سواء ما خصّ منها الفلك وعلوم التنجيم، أو الجغرافيا الطبيعية، والجغرافيا الوصفية ورسم الخرائط. وقد برز العديد من العلماء في تلك المجالات وكان لهم الباع الطويل في تناولها بالبحث والانتقاد والتقصّي

والملاحظة والتنقيب في مآثر من سبقهم، والاستدراك عليهم، وكان لبعضهم اليد الطولى في تطوّر علم الجغرافيا الذي بلغ ذروته فيما بين القرنين الرابع والسادس الهجريين، حيث سعى عدد منهم في تطوير هذا العلم والارتقاء به من مجرّد أفكار ونظريات بسيطة إلى علم له تطبيقات يمكن الاستفادة منها في الحياة العملية للدولة الإسلامية الناشئة. وقد عالج هؤلاء العلماء العديد من الظواهر الجغرافية مستندين في ذلك إلى أُسس ومناهج وصفية أو تحليلية، أو عن طريق الاستفادة من الكتب المترجمة، أو الرحلات التي كانوا يقومون بها في سبيل طلب العلم والمعرفة. ويستقرون الظواهر الجغرافية المختلفة سواء منها الطبيعية أو البشرية، إذ اهتموا بالنواحي المناخية مثل تقسيم العالم المعروف آنذاك إلى أقاليم حارة وباردة وأُخرى معتدلة، وتأثير المناخ في البشر من حيث أنشطتهم ولباسهم وعاداتهم وما شابه ذلك، كما ناقشوا أيضاً العوامل المؤثّرة في مناخ البلدان والأمكنة المختلفة، إضافة إلى ما تساقط فيها من أمطار أو ثلوج وأسباب ذلك، وأنواع الرياح واتجاهاتها وتأثيرها.

كما وصفوا الجبال والسهول وتربتها وأسباب تكوينها، والصخور وأنواعها وأسباب تفتّتها وتحوّلها إلى حصى أو رمال تحملها الرياح أو المياه، لترسّبها في أماكن أُخرى مكوّنة ما يعرف بالسهول، إضافة إلى توسّعهم في وصف البحار وامتداداتها ومسافاتها وأعدادها. أما الأنهار، فقد أولوها اهتماماً خاصّاً من حيث مناطق جريانها وأطوالها ومصباتها وكيفية نشوئها. وأما في علم الفلك أو الهيئة فقد اهتموا بشكل الأرض وتقسيمها إلى خطوط طول ودوائر عرض، ووظّفوا ذلك في تحديد الأماكن والمدن، وعرفوا طول النهار والليل أو قصرهما، واختلاف الأمكنة حسب مواقعها. ولم ينسوا في خضم وصفهم أو تحليلهم الجغرافي للجانب البشري وكان له نصيبه من الاهتمام، فوصفوا المدن ومواقعها وعمرانها وأسباب نموها. والأنشطة الاقتصادية لبلدان العالم الإسلامي من تنوّع للمحاصيل الزراعية، أو ما يوجد في تلك المدن والبلدان من أنشطة صناعية، إضافة إلى وصف

لُغات السكان وعاداتهم في مختلف المناسبات، ورصدوا صوراً من حياتهم الاجتماعية، واختلاف لباسهم حسب الأقاليم المناخية وتنوّع أكلاتهم، وغير ذلك من أمورهم. وإذا كانت اهتماماتهم الجغرافية شملت كلّ ذلك الكمّ الهائل من المعلومات، فإن الحال قد اقتضت أن يبّينوا ذلك على خرائط أسموها بالمصوّرات، حتى إن بعض كتبهم كانت تحمل اسم المصوّرات مثل: صورة الأرض، أو صورة الجزيرة، أو صورة ديار العرب، أوضحوها شرحاً وبياناً لكلّ ما عرفوه من بلدان العالم المعمور، مستخدمين في ذلك الألوان لتمييز المناطق والمظاهر الجغرافية بعضها عن بعض، بل إن بعضهم قد توصّل إلى رسم العالم على هيئة كرة أرضية تمثّل كلّ التفاصيل المعروفة من مدن وبلدان وجبال وبحار وأنهار، وهو ما تمّ على يد العلامة الإدريسي خلال القرن الثاني عشر، والذي أحرز بعلمه هذا قصب السبق على من أتى بعدهم مثل «مارتن بيهام» في القرن الخامس عشر. وخصّص هؤلاء العلماء أجزاء كبيرة من كتبهم ومصوّراتهم للعالم الإسلامي على هيئة بلدان أو أقاليم يحمل البعض منها الطابع الإداري أو السياسي أو الطبيعي، فكان منهم روّاد في دراسة الأقاليم أو ما يُعرف اليوم بالجغرافيا الإقليمية، بل إنهم تفوّقوا في هذا المجال على غيرهم من علماء الإغريق أو الرومان، وذلك من حيث وصف قارات العالم القديم مثل إفريقيا وآسيا وأوروبا، وهي قارات توغّل فيها العديد منهم، ذلك أن أراضي العالم الإسلامي تمتدّ غرباً وشرقاً، شمالاً وجنوباً، مما سهّل عليهم معرفتها ووصفها بدقة.

من الملاحظ أن كلّ تلك الاهتمامات التي وردت في مصنّفات العلماء العرب والمسلمين لم تكن مبوّبة تحت مسمى واحد، إذ وُجدت متناثرة في كتاباتهم أو في تضاعيف مؤلّفاتهم من خلال وصفهم للظاهرات أو البلدان والأقاليم التي درسوها. وعلى أيّ حال، فإن العلماء العرب والمسلمين قد أضافوا الشيء الكثير إلى هذا العلم حتى أمكن الاستفادة منه لما يتميّز به من أساسيات ومناهج علمية تجاوزت مرحلة الوصف إلى مرحلة التحليل والتعليل

والربط بين الأسباب والنتائج، وهي أمور عالجها هؤلاء العلماء بإسهاب دون إخلال بالمنطق العلمي الذي تناولوه. ورغم تعدّد هؤلاء العلماء إلا أن هذه الوريقات على قلتها ستتناول البعض منهم، ولا يعني ذلك الانتقاص من شأن بقية العلماء.

ونعرض هنا لثلّة منهم: المسعودي، والإدريسي، والمقدسي، والاصطخري.

• **المسعودي**

(أبو الحسن علي بن الحسين. توفي في العام الهجري 345). ينتمي إلى أسرة الصحابي الجليل عبد الله بن مسعود. وُلد هذا العالم الجليل في بغداد ونشأ بها حيث ترعرع في كنف العلم والعلماء، وتعلّم عدة لُغات كالفارسية والإغريقية والرومانية وغيرها من اللُّغات الأُخرى التي ساعدته على قراءة العديد من المصنّفات بتلك اللُّغات والاستفادة منها. درس الكثير من العلوم من بينها الجغرافيا التي برز فيها حتى إنه يعتبر من أعظم الجغرافيين في القرن الرابع الهجري، إذ كان ذا أفق واسع ومعلومات جغرافية غزيرة استقاها من الكتب المترجمة إلى اللُّغة العربية، وعلى الأخص منها الكتب الإغريقية والهندية، أو ما كتبه العلماء العرب والمسلمون الذين سبقوه في هذا المضمار، حيث نقل آراءهم أو ما قالوه في شتى الموضوعات، كما استفاد من رحلاته الطويلة في العالم الإسلامي وغير الإسلامي، مثل الهند والصين وبلاد فارس، وبعض الأقطار الإفريقية مثل مصر والسودان وموزمبيق وسواحل شرق إفريقيا والمغرب وجرجان وفلسطين، حيث شاهد عن كثب، وتحدّث عما شاهده في تلك الأقطار، مضيفاً الكثير من المعلومات الجغرافية التي أغفلها أو لم يتطرّق إليها السابقون. ودوّن تلك المعلومات في عدة مصنّفات من بينها «مروج الذهب ومعادن الجوهر»، وكتاب «التنبيه والإشراف»، وكتاب «الأوسط»، وكتاب «أخبار الزمان وما أباده الحدثان من الأمم الماضية والأجيال الخالية والممالك الداثرة». وهذا الكتاب الأخير، يُعتبر خليطاً من الجغرافيا الطبيعية والجغرافيا البشرية، إذ يتحدّث عن شكل الأرض وجبالها وأنهارها، والبحار والبحيرات،

كما لا ينسى ذكر طغيان البحار أو انحسارها عن الأراضي المجاورة لها، بحيث يصبح ما كان يغطيه البحر أرضاً أو كما يسمّيه برّاً. فيما قد يطغى البحر على البر ليبقى مدة طويلة فيتحوّل البر إلى بحر. ويتحدّث عن المباني الكبيرة والعالية، وتباين أجناس البشر وأصولهم العرقية. أما كتابه «مروج الذهب ومعادن الجوهر»، وهو كتاب تاريخي، إلا أنه يذكر فيه ما عرفه من العلوم والآثار والأخبار وبعض المعلومات الجغرافية، سواء ما خصّ منها البحار أو المدن. كما يتحدّث فيه عن عمارة الأرض وشكلها وتقسيماتها الفلكية والجغرافية فيقول: «قسم العلماء الأرض إلى جهة المشرق والمغرب والشمال والجنوب، وقسموا ذلك إلى قسمين: مسكون وغير مسكون، وعامر وغير عامر، وذكروا أن الأرض مستديرة ومركزها في وسط الفلك والهواء يحيط بها من كلّ الجهات»[1]. وعلى ذلك، فالأرض عنده تُعتبر مركز الكون على عادة العلماء الإغريق الأوائل. إذ تبدو الأرض في وسط الكون مثل النقطة في وسط الدائرة، وأقرب تلك الأفلاك أو الأجرام السماوية إلى الأرض هي القمر، وأن هذه الأفلاك تدور من الغرب إلى الشرق. وبحَسَب اطلاعه على آراء من سبقوه، نراه يحدّد امتداد المعمور من الأرض مبتدئاً من الجزر الخالدات في شرق المحيط الأطلسي إلى أقصى حدود الصين على اعتبار أن الأرض كروية الشكل، مما يعني أن الشمس تشرق على جزء منها، بينما يبقى الجزء الآخر مظلماً، وأن المعمور من تلك الأرض يشكّل نصف سطحها، وأن المعمور يبدأ من شمال خط الاستواء حسب دوائر العرض إلى جزيرة «تولي» في بريطانيا حسبما ذكره، حيث يطول النهار فيصبح عشرين ساعة، وقد حدّد ذلك بالدرجات فوجده ستاً وستين جزءاً، وتسع دقائق، والعامر في جنوب خط الاستواء يمتد إلى دائرة العرض تسعة عشر درجة. ويصف سكانه بأنهم من الزنوج وسائر الأحباش الذين تقترب الشمس منهم، فارتفعت درجات الحرارة في أقاليمهم، وقلّت الرطوبة لديهم،

---

(1) المسعودي، **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، المجلد الأول، دار الكتاب اللبناني، مكتبة المدرسة، بيروت، 1982، ص75.

مما أثّر في ألوانهم[1]. ولا يكتفي بذلك، بل أنه تحدّث عن أمور فلكية تخصّ شكل الأرض الكروي ومحيطها، وربما قاده إلى هذه النتيجة إيمانه القوي بكروية الأرض، والتي يستدلّ عليها ببعض الآيات القرآنية مثل قوله عز وجل: ﴿لَا ٱلشَّمۡسُ يَنۢبَغِي لَهَآ أَن تُدۡرِكَ ٱلۡقَمَرَ وَلَا ٱلَّيۡلُ سَابِقُ ٱلنَّهَارِۚ وَكُلّٞ فِي فَلَكٖ يَسۡبَحُونَ﴾[2] ويفسّر ذلك فيقول: «أي في دائرة منها. . . ، إذ اسم الفلك يدلّ على الاستدارة في لُغة العرب»[3]. ويصف شكل الأرض الكروي وخطوط الطول والعرض التي تقسمها إلى أجزاء. ويفسّر ذلك أيضاً قائلاً: «وأنه جسم مدور كروي أجوف يدوّر على محورين وهما القطبان. . . وخط الاستواء في وسط الفلك وهو خط ما بين الشمال والجنوب، أوسع منطقة فيه من نقطة المشرق إلى نقطة المغرب، وهو منقسم أربعة أرباع، كلّ ربع منها تسعون درجة على خطين يتقاطعان على مركزه. . . ». ويستمر في توضيح وتعريف دوائر العرض، وإن لم يذكرها بالاسم وإنما ينوّه عنها، فدوائر العرض يقلّ طولها كلّما بعدت عن خط الاستواء نحو القطبين على اعتبار أن الأرض كروية، ويوضح ذلك قائلاً: «فكلّ جزء من أجزاء هذا النطاق وإن اتسع، فإنه كيفما انحدر بين بسيط الكرة إلى المحورين قلّ عرضه حتى تجتمع أجزاء الفلك كلّها من فوق الأرض ومن تحتها في نقطة المحور»، وهو يريد بذلك القطبين الشمالي والجنوبي، ولا يفوته أن يوضح دائرة العرض ومكانها وخط الطول وموقعه، فدوائر العرض تبدأ شمال وجنوب خط الاستواء، وخطوط الطول تمتدّ ما بين المشرق والمغرب، «فما كان من الفلك هذا من الشمال إلى الجنوب يسمّى بالعرض، وما كان هذا من الشرق إلى الغرب يسمّى الطول»[4]. وتدلّه معرفته التامة بخطوط الطول ودوائر العرض إلى محاولة الاستفادة منها في تحديد مواقع المدن، بل ومعرفة الزمن عن طريق قياس

---

(1) المسعودي، **التنبيه والإشراف**، تصحيح ومراجعة عبد الله إسماعيل الصاوي، دار الصاوي للطبع والتأليف، القاهرة (ب ت)، ص22-29.

(2) سورة يس، الآية: 40.

(3) نفس المرجع، ص6.

(4) نفس المرجع، ص7-8.

درجات عرضها وطولها. ويضرب المثل على ذلك ببعض المدن العربية فيقول: «وعرض كلّ بلد هو بعده عن خط الاستواء، وإن شئت قلت ارتفاع القطب عليه في النصف الشمالي من الأرض... والطول هو بعد المدينة من الغرب... فعرض بغداد ثلاث وثلاثون درجة، وطولها سبعون درجة، وكذلك عرض دمشق ستون درجة»[1]. أي أن المدينتين حسب رأيه تقعان على دائرة عرض واحدة (وإن كانتا في الواقع تختلفان)، إذ يختلفان في خط الطول حيث تزيد بغداد عن دمشق بعشر درجات ناحية الشرق. كما يحدّد مواقع بعض المدن مثل الإسكندرية وبغداد ومدى الفرق بينهما، سواء من حيث الطول أو العرض، وأثر ذلك في طول النهار في بعضها وقصره في البعض الآخر، أو في شروق الشمس على البعض قبل الآخر، ويوضح ذلك بقياس الفرق بين المدينتين، حيث يكون الفرق تسع درجات ونصف الدرجة، وعليه فإن الشمس تشرق على بغداد قبل الإسكندرية[2]. أما اختلاف مواقع المدن باختلاف دوائر العرض وأثر ذلك في طول النهار أو قصره، فيتبيّن من قياسه الفرق بين صنعاء باليمن والتي تقع على خط عرض أربعة عشر درجة ونصف الدرجة حسب رأيه، وبغداد التي تقع على دائرة عرض ثلاث وثلاثين درجة وكسر (وهو قياس يقارب الواقع)، وعلى ذلك يطول النهار في مكان ويقصر في آخر. أي كلما بعد المكان عن خط الاستواء زاد طول نهاره في فصل الصيف. من ذلك يظهر مدى اهتمام هذا العالم الجليل بعلم الفلك وتطبيقه على أرض الواقع، والاستفادة منه في تحديد الأوقات، والتعريف بمواقع تلك المدن فلكياً، بل والاستفادة من ذلك أيضاً في تحديد الأقاليم المناخية. ويتضح ذلك في كتابه «التنبيه والإشراف». حيث نجده يتحدّث فيه عن تشابه الأقاليم مناخياً وخاصة تلك التي تمتد أو تقع على خط عرض واحد، وأن تلك الأقاليم تختلف باختلاف مواقعها من خطوط العرض، أو من حيث تقسيمه العالم إلى مناطق باردة وأُخرى حارة وثالثة معتدلة،

(1) نفس المرجع، ص9.

(2) نفس المرجع، ص41.

وأسباب ذلك، وتناوله لهبوب الرياح واتجاهاتها وأنواعها وسبب هبوبها من تلك المناطق، معرّفاً الرياح بأنها عبارة عن حركة الهواء وتموّجه، متطرّقاً إلى سبب هذه الحركة، فالشمس في حركتها الظاهرية نحو الشمال تجعل من المناطق الشمالية أكثر حرارة من الجنوبية لدنوّ الشمس منها، ومسامتتها عليها طيلة النهار فتزداد حرارتها، بينما النصف الجنوبي يكون أكثر برودة من النصف الشمالي، فتنجذب الرياح من هذا النصف نحو الشمال. فالهواء عندما تزداد حرارته ويسخن كثيراً يحتاج إلى مكان أوسع، أي: يتمدّد (ضغط منخفض) فتنجذب نحوه الرياح من المناطق الأُخرى التي يكون فيها الضغط مرتفعاً. ويتطرّق أيضاً إلى شرح أنواع الرياح ومهابها وتأثيراتها، وأسباب برودتها أو حرارتها واعتدالها الذي يعود إلى قرب أو بعد الشمس عن هذه الاتجاهات، ويعدّد أنواع هذه الرياح وهي: شمال وجنوب وصبا ودبور، والصبا من المشرق، والدبور من المغرب، والشمالية باردة، وهي ما هبّ من ناحية الجربي وهو الشمال، والجنوبية حارة ورطبة تهبّ من القِبلة، والدبور باردة رطبة تهبّ من الغرب، والصبا حارة يابسة تهبّ من الشرق.

كما نراه يعلّل أسباب تعاقب الفصول، ويرجع ذلك إلى الحركة الظاهرية للشمس ما بين الشمال والجنوب، وما ينتج عنها من تعاقب فصول السنة، وقد سمّاها في كتابه الأزمنة الأربعة، ذاكراً بداياتها ونهاياتها باليوم والساعة والدقيقة، مبتدئاً بفصل الربيع والذي قال إن مدته ثلاث وتسعون يوماً وثلاث وعشرون ساعة وربع ساعة، وذلك عشر تبقى من آذار (أي: يبدأ من يوم عشرين من شهر مارس) إلى ثلاثة وعشرين يوماً تخلو من حزيران (أي: العشرين من شهر يونيو). وأقصر الفصول عنده هو فصل الخريف، الذي يمتد إلى ثمانية وثمانين يوماً، وسبعة عشر ساعة، وثلاثة أخماس الساعة، يليه في القصر فصل الشتاء ثم الصيف[1]. ثم يورد بعد ذلك تأثير هذه الأنواع من الرياح في ألوان البشر وأشكالهم وأخلاقهم وطباعهم، وربما يكون بانتهاجه

(1) نفس المرجع، ص13-16.

هذا المسلك قد سبق ما تقول به المدرسة الحتمية حالياً، من تأثير المناخ في البشر، أو أنه تأثّر في ذلك بأقوال من سبقوه من فلاسفة الإغريق، مثل سقراط وأرسطو وغيرهما. فبسبب ضعف ضوء الشمس وحرارتها عند أهل الشمال، كالصقالبة والإفرنجة ومن جاورهم، فقد عظمت أجسامهم وجفّت طباعهم، وابيضّت ألوانهم حتى أفرطت، وازرقّت عيونهم، فلم تخرج من طبع ألوانهم، وسبطت شعورهم، وصارت صهباء لغلبة البخار الرطب. والعكس من ذلك، حيث يرى أهل الربع الجنوبي من الأرض وهم الزنوج الذين يعيشون قرب خط الاستواء، حيث تسامتت الشمس فوق رؤوسهم، فازدادت الحرارة عندهم، وقلّت الرطوبة، فاسودّت ألوانهم... وتفلفلت شعورهم لغلبة البخار الحار[1].

واهتمامه بالمناخ جعله يقارن ما بين مناخ المناطق حسبما يحيط بها من مظاهر طبيعية، أو حَسَب مواقعها من تلك المظاهر وتأثيرها في مناخها. ويربط بين الأسباب والنتائج فيقول: «ومنهم من رأى أن أصناف اختلاف البلدان أربعة، أوّلها النواحي، والثانية الارتفاع والانخفاض، والثالثة مجاورة الجبال والبحار لها، والرابعة طبيعة الأرض، وذلك أن ارتفاعها يجعلها أبرد، وانخفاضها يجعلها أسخن على ما قدّمنا، بينما اختلافها من جهة مجاورة الجبال، فمتى كان الجبل من البلد من ناحية الجنوب جعله أبرد لأنه يكون سبب امتناع الريح الجنوبية، وإنما تهبّ الشمالية فقط، بينما اختلافها لمجاورة البحر لها، فمتى كان البحر من البلد من ناحية الجنوب، كان ذلك البلد أسخن وأرطب، وإن كان من ناحية الشمال كان ذلك البلد أبرد وأيبس، بينما اختلافها بحسب طبيعة تربتها، فمتى كانت طبيعة تربة الأرض صخرية، جعلت ذلك البلد أبرد وأجف، وإن كانت تربة البلد خصبة جعلته أسخن وأجف، وإن كانت طينية جعلته أبرد وأرطب»[2].

---

(1) نفس المرجع، ص22.

(2) نفس المرجع، ص26 في: شاكر خاصباك، **تطور الفكر الجغرافي**، مكتبة الفلاح، الكويت، 1986، ص128.

وقد يخرج من المنهج الوصفي إلى المنهج التحليلي، كما رأينا في أسباب اختلاف ألوان البشر وطباعهم، ويتجلّى ذلك في ذكر أسباب عمران بعض المناطق من الكرة الأرضية، وخلو بعضها الآخر من السكان، مقسّماً الأرض إلى أقسام، وما يتسم به كلّ قسم من حرارة أو برودة وأسباب ذلك، بل إنه يذكر أسباب خلوّ بعض المناطق من السكان لبرودتها بسبب وقوعها في أقصى الشمال وبُعد الشمس عنها، أو في الجنوب الذي تقترب منه الشمس فتزداد حرارته، مع عدم وجود حيوان أو نبات في هذين القسمين. ولا يكتفي بذلك بل يحدّد هذه الأقسام بامتدادها شمالاً وجنوباً حسب الدوائر العرضية. فالقسم الشمالي الخالي من السكان، يبعد عن خط الاستواء بحوالى ستٍّ وستين درجة، وأن طول السنة هناك يوم وليلة، أي ستة أشهر نهار، لا ليل فيه، وستة أشهر ليل لا نهار فيه، فيطول نهاره في الصيف، وليله في الشتاء[1].

ليس ذلك وحَسْب بل نجده في جانب آخر يبحث في الهيدرولوجيا من حيث أسباب عذوبة بعض المياه أو ملوحتها، وتكوين الأنهار والعيون، ويرجع ذلك إلى اختلاف تكوينات الأرض والتي تتركّب من أربعة عناصر هي: الرمل والطين والأحجار والأملاح، ويفسّر ذلك بأن داخلية الأرض عبارة عن طبقات يتخلّلها الماء والهواء، فما اختلط من المياه في جوف الأرض بالهواء الموجود فيها كانت تلك المياه عذبة، أما إذا لم يختلط الماء بالهواء وغلبت عليه أملاح الأرض يصبح الماء ملحياً. ومن جانب آخر يفسّر أسباب جريان الأنهار ويصف منابعها ومصادر مياهها، حيث إن الأرض تكون بها بعض الجبال المرتفعة، ويظهر أثر هذا الارتفاع في قوة انحدار وسرعة واستدامة جريان المياه منها، والتي غالباً ما تنتهي إلى الأراضي البعيدة بسبب قوة جريانها، بينما تبقى الثلوج فوق تلك الجبال إلى أن تتوقّف الأمطار عن

(1) المسعودي، **التنبيه والإشراف**، نفس المرجع، ص47.

الهطول، عندئذ تعمل حرارة الشمس على إذابة تلك الثلوج وتجري مياهها في تلك الأنهار[1].

ويظهر أن المسعودي كان محبّاً للترحال والسفر من مكان إلى آخر مطّلعاً على أحوال البلاد والعباد، فقد أمضى ما يناهز العشرين عاماً في السفر والتجوال بين ممالك العالم الإسلامي وما جاوره. وكان من نتيجة زياراته إلى المدن المختلفة واختلاف سكانها ومناخها، أن طلع علينا بأفكار عظيمة عن أسباب قيام المدن في مواضعها دون سواها، وأسباب اختيار تلك المواقع والمواضع، ومنها ارتباط ذلك في بعض الأحيان بالمناخ وخصائص التربة وجودتها، ووجود بعض المظاهر الطبيعية المجاورة لها وتأثيرها في مناخها. ليس ذلك وحَسْب، بل أنه يضيف الأسباب التي تؤدّي إلى قيام المدن والحاجة اليها. ولم يكتفِ المسعودي بالملاحظة والكشف وإبداء الأسباب والعلل، بل إن ذلك جعله ينتقد آراء من سبقوه من الجغرافيين العرب، والنظريات الإغريقية، ويعتبر من أوائل من نوّه إلى أثر البيئة الطبيعية، والعوامل الجغرافية على سلوك البشر والحيوان والنبات. أي أن هذا العالم الجليل قد سبق العديد من العلماء الذين ظهروا في القرن التاسع عشر، ونسبوا إلى أنفسهم معظم الأفكار التي تناولها المسعودي منذ القرن العاشر الميلادي.

• **الإدريسي**:

(أبو عبد الله محمد بن إدريس) المشهور بالشريف الإدريسي. وُلد بمدينة سبته على السواحل الشمالية للمغرب عام 1100م-493هـ. وهو من علماء القرن السادس الهجري، درس بقرطبة منارة العلم في غرب العالم الإسلامي في ذلك الوقت، طاف ببعض الأقطار خاصة الأندلس والمغرب ومصر وأقاصي العالم المعمور في الشرق الأقصى، أي إلى الصين، كما طاف ببعض بلدان آسيا الصغرى، ووصل إلى سواحل فرنسا وإنجلترا، بل توغل

(1) المسعودي، **التنبيه والإشراف**، نفس المرجع، ص25.

شمالا إلى شبه جزيرة إسكندنافيا، ورحل إلى صقلية التي بقي فيها كثيراً في عهد ملكها «روجر الثاني» والذي صنع له كرة من فضة معتمداً على خريطة بطليموس، مرسوم عليها خريطة العالم المعروف آنذاك، واضعاً عليها الأقاليم السبعة مع أسماء بعض مدنها ومظاهرها الطبيعية كالخلجان والبحار وغير ذلك. كما وضع له كتاب «نزهة المشتاق في اختراق الآفاق» وهو عبارة عن كتاب في الجغرافيا الوصفية، يصف فيه هيئة الأرض والفلك وأحوال البلدان وما بها من مزروعات وفواكه، ووصف جبالها وأنهارها والصناعات الموجودة بها، وعادات وتقاليد وطباع وأخلاق شعوب تلك البلدان، إضافة إلى ملابسهم ولُغاتهم، حيث ينبني هذا المنهج الوصفي التحليلي على المشاهدة الواقعية، والمقارنة والربط والتحليل. وإذا كان الإدريسي قد ارتقى بالوصف الجغرافي إلى هذا الحدّ، إلا أنه لم ينسَ التطرّق إلى الجغرافيا الطبيعية، وعلوم الفلك والهيئة، إذ يظهر في هذا الكتاب أن الإدريسي كان يؤمن بفكرة كروية الأرض حيث يقول في ذلك: «والماء لاصق لها، راكداً عليها، ركوداً طبيعياً لا يفارقها، والأرض والماء مستقران في جوف الفلك. . . إلخ»[1]. ولعلّه في ذلك يتبع ما كان يقول به العلماء الإغريق القدماء من كون الأرض ثابتة ومستقرة بدون حركة، وعلى ذلك تعتبر الأرض مركز الكون، وكلّ الأجرام تدور من حولها، ويصف ذلك بقوله: «والأرض والماء مستقران في جوف الفلك كالمحة في جوف البيضة»، كما كان يؤمن بالجاذبية حيث يقول: «والأرض مستقرة في جوف الفلك لشدة سرعة حركة الفلك، وجميع المخلوقات على ظهرها، والنسيم جاذب لما في أبدانهم من الخفة. والأرض جاذبة لما في أبدانهم من الثقل، بمنزلة الحجر المغنطيس الذي يجذب الحديد»[2]. ورغم إيمانه بكروية الأرض، إلا أنه يعتقد بأنها ليست كاملة الاستدارة، ويعني بذلك أنها ليست منبسطة كامل الانبساط، إذ تتخلّلها

(1) الإدريسي، **نزهة المشتاق في اختراق الآفاق**، المجلد الأول، عالم الكتب، بيروت، 1989، ص7.

(2) نفس المكان.

الأراضي المرتفعة والأُخرى المنخفضة، وأن الماء يجري من الأراضي المرتفعة إلى الأراضي المنخفضة، وربما كان يقصد بذلك انحدار الأنهار من الجبال إلى السهول أو البحار. وإذا كانت الأرض كروية فإن هناك خطاً يقسمها إلى نصفين وهو خط الاستواء الذي اعتبره الإدريسي أكبر خط فيها، وأن طوله حسبما ذكره في كتابه، يبلغ حوالي 360 درجة، والدرجة مقسمة إلى 25 فرسخاً، والفرسخ طوله 12 ألف ذراع، والذراع 24 أصبعاً، والأصبع 6 حبات شعير مصفوفة، أو ملتصقة بطون بعضها إلى ظهور البعض الآخر، وهي بذلك تكون مئة ألف ألف ذراع، واثنين وثلاثين ألف ألف ذراع (132 مليون ذراع)، وتكون في الفراسخ أحد عشر ألف فرسخ، بحساب أهل الهند، (وبتقدير الإدريسي يكون طول هذا الخط 33 ألف ميل، أي: 108000 كم تقريبا)، أي: يزيد عن الطول الحقيقي المعروف الآن وهو (40120كم)، وبين خط الاستواء وكلٍّ من القطبين تسعون درجة. وفي مكان آخر من كتابه نراه متأثّراً بآراء الإغريق التي تعتبر أن الأرض محاطة بالماء المتصل كالطوق، بحيث لا يظهر إلا نصفها فقط، كأنها بيضة مغرقة في الماء، وكذلك الأرض مغرقة في البحر، والبحر يحيط به الهواء، والهواء دافع لها أو جاذب لها. وعلى ذلك فالمعمور من الأرض هو النصف الشمالي الذي يبرز من الأرض، وأن هذا النصف ومقداره 64 درجة هو المعمور فقط، بينما البقية الباقية من الأرض غير مأهولة؛ بسبب شدة الحرارة في الجنوب وشدة البرودة في الشمال بعد الخط المذكور[1]، أما النصف الجنوبي من الأرض حسب رأيه فهو مغمور بالماء.

إضافة إلى ذلك، برع الإدريسي في علم الخرائط، حيث ضمّن كتابه المعروف سبعين مصوّراً للعالم، إذ قسم العالم المأهول إلى سبعة أقاليم تبتدئ من خط الاستواء إلى الشمال، وكلّ إقليم قسمه إلى عشرة أجزاء صغيرة، وبذلك انقسمت خريطته إلى سبعين جزءاً، وجعل كلّ خريطة صغيرة جزءاً من

(1) نفس المرجع، ص8.

الخريطة الكبيرة التي تمثّل العالم، وأدخل فيها الألوان، فلوّن البحار باللون الأزرق، والأنهار بالأخضر، والمدن على هيئة دوائر باللون الأصفر. ويبدو أن الإدريسي حاول أن يكون مختلفاً عن غيره ممن سبقوه في هذا المجال بتطبيق بعض الحقائق على خرائطه، إذ استفاد من خطوط الطول ودوائر العرض في تحديد الأماكن فلكياً، كما أنه حاول أن تكون خرائطه مقاربة للشكل الحقيقي للأقطار التي يرسمها، بعكس خرائط الذين سبقوه، والتي يبدو عليها التزامها بالأشكال الهندسية، كالمربّع أو المستطيل، والمثلّث والدوائر في رسم الأقطار أو المدن أو في توضيح أماكن المدن أو المظاهر الطبيعية. كما قام الإدريسي بصنع قرص كروي من الفضة مرسوم عليه صورة العالم، معتمداً على خريطة بطليموس بعد تصحيحها، مقسّماً محيط الكرة الأرضية طولاً إلى عشرة أجزاء متساوية بخطوط تبدأ من القطب الشمالي الأعلى، وتنتهي عند قطبها الأسفل، جاعلاً الخط الرئيسي فيها هو الخط المارّ بالجزر الخالدات في المحيط الأطلسي، ثم عمد إلى تقسيمها إلى سبعة أجزاء عرضية فوق خط الاستواء، تنقسم في داخلها إلى تسعين قسماً، أو درجة تنحصر فيما بين القطب الشمالي وخط الاستواء[1]. وقام بتقسيم العالم المعمور الممتدّ من خطّ الاستواء إلى دائرة العرض 64 شمالاً، تبدأ كلّها من ساحل المحيط الأطلسي غربا وتنتهي في الصين شرقاً، وقسّم كلّ إقليم إلى عشرة أجزاء رأسية، ورسم لكلّ قسم من هذه الأقسام خريطة خاصة، إذا جُمعت مع بعضها ظهرت وكأنها تمثّل العالم المعروف في ذلك الوقت. وتتخلّل هذه الأقاليم سبعة بحار متصلة باستثناء واحد منها منفصل، وتبدو هذه البحار على هيئة خلجان في يابس تلك الأقاليم. ويبدو أنه رسم كلّ إقليم من تلك الأقاليم بحَسَب خطوط العرض. ويتبيّن من هذه الخرائط والوصف الخاص بكلّ إقليم أو بلد، أنه كان على معرفة ودراية تامة ببلدان العالمين الإسلامي والمسيحي، ولا ريب في ذلك؛ إذ إنه استفاد من رحلاته الطويلة في معظم أرجاء العالم المعروف آنذاك، إضافة إلى أنه يعيش في كنف ملك صقلية «روجر الثاني»؛ إذ استفاد

(1) نفس المرجع، المقدمة، ص. ب.

من ذلك باطّلاعه على علوم العرب المتوفّرة، ومن رحلاته الطويلة إلى بعض البلدان والأقاليم التي وصفها في كتابه «نزهة المشتاق في اختراق الآفاق».

وعلى ذلك، يُعتبر الإدريسي من بين روّاد الجغرافيا الإقليمية العرب، من أمثال الاصطخري وابن حوقل والمقدسي وغيرهم من العلماء الأفاضل. إلا أن الإدريسي يختلف عن هؤلاء؛ إذ يُعتبر من روّاد المدرسة الحتمية، حيث يعلّل أسباب اختلاف ألوان البشر من الأبيض إلى الأسود حَسَب موقعهم من الأرض المعمورة، فما كان في الجنوب من الإقليم الأول والثاني وبعض الإقليم الثالث من البشر، فألوانهم سوداء، وشعورهم مفلفلة؛ بسبب شدة الحرّ وأشعة الشمس، وهم بعكس ألوان سكّان بقية الأقاليم الأُخرى، وخاصة الإقليمين السادس والسابع[1].

وكانت معلوماته عن دواخل إفريقيا، مثل: غينيا والنيجر والسنغال ذات أهمية كبيرة، كما تحدّث عن جهات السودان الشرقي، وإقليم منابع النيل الذي شرحه شرحاً وافياً، وأكّد على ازدواجية منابع نهر النيل. ليس ذلك وحَسْب، بل إنه ذكر نقلاً عن ابن قدامة قوله ووصفه لنهر النيل ومجراته، إضافة إلى تقدير طوله من منبعه إلى مصبه في البحر الشامي بحوالى 5634 ميل، وأن عرضه يتباين من مكان إلى آخر، فعرضه في بلاد النوبة ميل واحد، أما في جبال مصر فهو ثلث ميل فقط[2]. ويعني ذلك أنه زاد من الأقاليم المعمورة إلى جنوب خط الاستواء كما ذكر في كتابه «البحار وابتداؤها ونهاياتها وما يلي سواحلها من البلاد والأقاليم المناخية شمالاً وجنوباً».

إضافة إلى أعماله السابقة، فهو من المُبرّزين في وصف أوروبا الغربية وبلاد البلقان، إذ وضع في خريطته معلومات تفصيلية عن شمال غرب أوروبا[3].

(1) نفس المرجع، ص18.
(2) نفس المرجع، ص35.
(3) عيسى علي إبراهيم، محمد الفتحلي، **الفكر للجغرافي والكشوف الجغرافية**، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1992، ص73.

وقد أصبح بسبب صلته بالأوربيين، من أشهر العلماء العرب في علم الجغرافيا، فهو يمثّل الجانب العربي المؤثّر في الحضارة الأوروبية، إلى جانب استفادته من الحضارة الأوروبية بقراءته واطلاعه على تلك العلوم الأوروبية المترجمة التي تيسّرت له، بالإضافة إلى الكثير من المعلومات الجغرافية القيمة عن بعض البدان الإفريقية، خاصة الواقعة في غرب إفريقيا، مثل: السنغال والنيجر، وبعض جهات السودان.

وله كتب أُخرى من بينها «المسالك والممالك» واسمه الأصلي «روض الأنس ونزهة النفس». وعلى ذلك يبدو هذا العالم قد أضاف إضافات عظيمة إلى الفكر الجغرافي، وأنه كان عالماً بارزاً، يدلّ على ذلك استعانة الأوروبيين به في تفسير الكثير من الحقائق التي عجز عنها علماؤهم كما يذكر ذلك، فلا شك أنه كان سفيراً وممثّلاً للعلماء العرب والمسلمين في ذلك الجانب من العلم الذي أضاف إليه إضافات كثيرة، تشهد له بقصب السبق دون سواه.

- **المقدسي**:

(شمس الدِّين أبو عبد الله بن أحمد المقدسي) المعروف بابن البناء والبشاري. وتتعدّد أسماؤه وألقابه بسبب تقلّبه في كلّ البلدان. وُلد عام 947م وتُوفي بالقدس بلده الأصلي عام 990م. ورغم قصر عمره إلا أنه يعتبر من أعلام الجغرافيا العرب والمسلمين الكبار، بإضافاته المتميّزة لهذا العلم، والتي كانت حصيلة قراءاته ومشاهداته أثناء ترحاله وتجواله في شتى أقاليم العالم الإسلامي، ويبدو أنه قطع شوطاً كبيراً في مجال الجغرافيا الإقليمية والطبيعية، بالإضافة إلى الجغرافيا الوصفية التي كانت سائدة آنذاك، حيث يذكر أنه انفرد بعلم وصف الأقاليم الجغرافية؛ إذ يقول في ذلك: «ووجدت العلماء قد سبقوا إلى العلوم، فصنّفوا على الابتداء، ثم تبعتهم الأخلاف فشرحوا كلامهم واختصروه، فرأيت أن أقصد علماً قد أغفلوه، وأنفرد بفنّ لم يذكروه إلا على الإقلال، وهو ذكر البلدان الإسلامية وما فيها ممن المفاوز

والسهول والجبال والأبحار والبحيرات والأنهار، ووصف أمصارها المشهورة ومدنها المذكورة. . .»[1]. وبالإجمال، فإنه يعرض كلّ ما يراه من تلك البلدان التي قام بزيارتها بنفسه وعاينها بالمشاهدة أو ما سمعه من غيره بعد تمحيصه. إذ لم يترك شيئاً إلا وصفه، ابتداء من اللُّغة إلى التقاليد والطرق والمقاييس والجبال والسباخ. وأنه جمع تلك المعلومات الوفيرة عن طريق الاستماع إلى أقوال العلماء والتجار في كلّ بلد سواء ممن التقاهم في حال حلّه أو ترحاله أو إقامته في البلاد التي يسافر إليها. وكان في كلّ ذلك يتحرّى الدقة، فلا يكتفي بسماع المعلومات عن بعض المدن أو البلدان، وإنما يقوم بملاحظتها بنفسه إن تيسّر له ذلك. وكانت حصيلة هذه المعرفة مدوّنة في كتابه «أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم». فنراه يُوضح منهجه الذي اتبعه في كتاباته حيث يقول: «وما تمّ لي جمعه إلا بعد جولاتي في البلدان، ودخولي أقاليم الإسلام، **ولقائي العلماء**، وخدمتي للملوك، ومجالستي للقضاة، وحضور مجالس القصّاص والمذكّرين. . .»[2]. ويتضح من قوله هذا أنه كان يتبع أسلوب جمع البيانات من مصادر متعدّدة، سواء ما خصّ الجانب النظري أو العملي الذي يتمّ عن طريق الملاحظة والمشاهدة مع تحليل العلاقة بين الظواهر المختلفة، ويُوضح من جانب آخر أنه لا يكتب كلّ ما سمعه بل يتحرّى الدقة في ذلك عن طريف الاستماع إلى أكثر من رأي، فما وقع عليه اتفاقهم أثبته وكتبه، وما وقع عليه اختلافهم نبذه وأهمله، وفي ذلك يقول: «فانتظم كتابنا ثلاثة أقسام: أحدهم ما عايناه، والثاني ما سمعناه من الثقات، والثالث ما وجدناه في الكتب المصنّفة»[3].

اهتمّ في كتابه بالمدن ومواقعها وأهميتها الاستراتيجية، وأسباب اختيار السكّان لمواقعها، مقارناً بين مدينة وأُخرى طبقاً لهذا النهج، بالإضافة إلى استغلال الأرض واستعمالاتها في تلك المدن من حيث تقسيمها إلى مناطق

(1) المقدسي، **أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم**، دار احياء التراث العربي، بيروت، ص15.
(2) نفس المرجع، ص3.
(3) نفس المكان.

للسكن وأُخرى للتجارة، وثالثة للصناعة... إلخ. وفي كتابه يلاحظ أنه اهتمّ بعلم الفلك والجغرافيا الطبيعية، حيث يتحدّث عن الأرض وشكلها ومظاهرها، فذكر أن الأرض كروية، يقسمها خط الاستواء إلى نصفين يتكوّن محيطها من 360 درجة طولية، بين كلّ درجة وأُخرى خمسة وعشرون فرسخاً، وبين خط الاستواء وكلّ واحد من القطبين تسعون درجة، أي أن مجموع دوائر العرض لديه هي 180 دائرة عرضية[1]. ويُعتبر من السبّاقين إلى القول بأن النصف الجنوبي معظمه مياه، في حين يسود اليابس النصف الشمالي وهو ما يقارب الواقع، إذ إن النصف الشمالي من الكرة الأرضية يغلب عليه اليابس أكثر من المياه، بينما يحدث العكس في الجنوب، كما قام بتقسيم العالم إلى أربعة عشر إقليماً، منها سبعة عامرة وسبعة غير عامرة، ذاكراً بأن المعمور من الأرض يقع عند الدرجة الرابعة والعشرين بعد خط الاستواء، أي: في الربع الشمالي، بينما الباقي مغمور بمياه البحر، وقد حدّد تلك الأقاليم بأطوالها وعروضها بالفراسخ مبتدئاً بخط الاستواء وهو أول الأقاليم[2]. ثم قسّم العالم الإسلامي بعد ذلك إلى أربعة عشر إقليماً مفرداً للعالم العربي ستة أقاليم، والبقية لأراضي العجم، ورسم لكلّ إقليم من تلك الأقاليم خريطة خاصة به، مع الحرص على تلوينها، واضعاً مفتاحاً لتلك الألوان، ويقول في ذلك: «أفردنا أقاليم العجم عن أقاليم العرب... ورسمنا حدودها وخططها وحرّرنا طرقها المعروفة بالحمرة، وجعلنا رمالها الذهبية بالصفرة، وبحارها المالحة بالخضرة، وأنهارها المعروفة بالزرقة، وجبالها المشهورة بالغبرة، ليقرب الوصف إلى الأفهام، ويقف عليه الخاص والعام»[3]. وكانت هذه الخرائط من الوضوح، بحيث حدّد فيها حدود الأقاليم، مستخدماً الألوان في إظهار معالمها، وكان أول من استخدم الرموز في الخرائط.

---

(1) عيسى علي ابراهيم، محمد الفتحلي، مرجع سابق، ص65.

(2) المقدسي، **أحسن التقاسيم**، مرجع سابق، ص66-67.

(3) راضي عنايت، **علماء العرب**، المؤسسة العربية للدراسة والنشر، بيروت، 1978، ص43.

ويبدو من قراءة كتابه بأقاليمه المختلفة، أنه يحاكي ما تنفرد به اليوم الكتب الجغرافية الحديثة عن دول العالم أو الأقاليم. إذ نراه يعطي لكلّ إقليم لمحة عامة عن مظاهره الجغرافية العامة، ثم ينتقل إلى وصف المدن الرئيسية وما يحيط بها، منتقلاً بعد ذلك إلى بعض الجوانب الطبيعية من مناخ وغيره، ثم يتطرّق إلى ما يُعرف اليوم بالجغرافيا الاجتماعية والسلوكية والاقتصادية، وذلك بتفصيله لكلّ شيء يخصّ تلك الفروع الجغرافية، مثل: العادات والتقاليد والأخلاق والديانات والتجارة وغير ذلك، من المظاهر الطبيعية والبشرية.

ويظهر أن المقدسي كان كثير القراءة لمدوّنات العلماء السابقين، حيث يتبيّن ذلك من انتقاده لهم في بعض المعلومات التي أوردوها، لاعتمادهم على النقل أو تدوين ما سمعوه دون أن يلاحظوا ذلك بأنفسهم، أي: أنه ينتهج أسلوب الدراسة الميدانية من دونهم ويشجّع على ذلك بقوله في مقدمة كتابه «أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم» بقوله: «أما أبو زيد البلخي فإنه قصد بكتابة الأمثلة وصورة الأرض بعدما قسمها عشرين جزءاً، ثم شرح كلّاً منها واختصر، ولم يذكر الأسباب المفيدة، ولا أوضح الأمور النافعة في التفصيل والترتيب، وترك كثيراً من أمهات المدن، فلم يذكرها وما دوّخ البلدان وما وطئ الأعمال»[1]. كما يعيب عليه أنه ينقل ما سمعه دون التيقّن منه، وعدم سفره إلى البلدان ومشاهدة ما فيها مكتفياً بالوصف فقط. كما ينتقد أيضاً الفقيه الهمداني، فيقول إنه سلك طريقاً آخر، ولم يذكر إلا المدائن العظمى، ولم يرتّب الكور والأجناد وأدخل في كتابه ما لا يليق[2]. وينتقد أيضاً ابن خرداذبة صاحب كتاب «المسالك والممالك»، بأن كتاباته جاءت مختصرة لا فائدة تجنى منها. وعلى عادة بعض الجغرافيين العرب القدامى، نجد أن المقدسي قد اهتم بالبحار والمحيطات التي عرفها، فمع وصفه للأقاليم الإسلامية دون

(1) عيسى علي ابراهيم، محمد الفتحلي، مرجع سابق، ص70.

(2) المقدسي، **أحسن التقاسيم**، مرجع سابق، ص20.

غيرها، يورد الكثير من المعلومات عن البحار من حيث عددها ومواقعها، وما يحيط بها ومسافاتها بالأيام ويستدلّ في ذلك بالقران الكريم فيما يخص عدد البحار حتى يصل به الأمر إلى تعداد ثمانية بحار وإهمال البقية، مع علمه ومعرفته لها، معلّلاً ذلك بأن الله خاطب العرب، وأنه خاطبهم بما يعرفونه، وأن هذه البحار التي عدّدها تحيط بهم، ورغم تعداده لهذه البحار الثمانية إلا أنه لا يعترف إلا بوجود اثنين فقط، إذ يقول: «وجعل أبو زيد البحار ثلاث، زاد المحيط ولم ندخله نحن في الجملة، لأنه كما يقال مستدير بالعالم كالحلقة...، ونحن اقتصرنا على ما أنبأنا الله به في كتابه العزيز حيث يقول: ﴿مَرَجَ ٱلْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَّا يَبْغِيَانِ﴾[1]. ومن هذين البحرين: البحر المتوسط الذي يصفه بقوله: «والبحر الآخر خروجه من أقصى المغرب بين السوس الأقصى والأندلس، مخرجه من المحيط عريضاً، ثم ينخرط (أي يضيق) ثم يعود فيعظم إلى تخوم الشام...، وسمعت جماعة منهم أنه يضيق في حدود طنجة.. وفيه ثلاث جزائر عامرة آهلة: صقلية تقابل المغرب (تونس)، وإقريطش (كريت) تقابل مصر، وقبرص تقابل الشام، وله خلجان معروفة، وعلى حافتيه بلدان كثيرة»[2].

ولا يكتفي بذلك بل نجده يعدّد الأنهار أيضاً، ويتتبع مجاريها ومنابعها ومصباتها حسب معلوماته عنها آنذاك، ويقتصر على تلك التي رآها وميّزها، فوجدها اثني عشر نهراً، منها النيل ودجلة والفرات وسيحون وجيحون وغيرها، مما يدلّ على أنه قام بزيارة تلك البلدان التي تحدّث عن أنهارها، ويذكر أن النيل مخرجه عند النوبة، وبعد الفسطاط يتشعّب إلى فرعين، أحدهما بالإسكندرية والآخر بدمياط. أما عن منبعه فيستدلّ على ذلك بقول الجهاني، إذ يقول: «وذكر الجهاني أنه يخرج من جبل القمر، ثم ينصبّ في بحيرتين خلف خط الاستواء ويطيف بأرض النوبة»[3].

---

(1) سورة الرحمن، الآيتان: 19-20.

(2) نفس المرجع، المقدمة، ص27.

(3) نفس المرجع، ص31.

وعلى كلّ حال، فإن المقدسي قد أضاف الكثير من المعلومات والمفاهيم الجغرافية إلى هذا العلم، سواء ما خصّ منه الجوانب الطبيعية أو البشرية، متبعاً في ذلك المنهج العلمي التحليلي، إضافة إلى المنهج الوصفي الذي كان سائداً على ما يبدو في كلّ المصنّفات الجغرافية العربية والإسلامية، مع الاعتماد في بعض الأحيان على المعلومات التي تستقى من الميدان، الناتجة عن الرحلات التي كان البعض منهم يقوم بها في مختلف الأقاليم؛ إذ نجد كلّ ما نحتاج إلى معرفته عن البلدان أو الشعوب التي تقطنها، إلى جانب توضيح كلّ ما يتعلّق بالبلدان عن طريق الخرائط التي التزم بشرحها وتوضيحها، بل إنه كان من السبّاقين إلى تحديد الأقاليم التي درسها تحديداً إدارياً وسياسياً على غير عادة الجغرافيين العرب والمسلمين من قبله. ويبدو أن المقدسي بهذه المعلومات الجيدة والدقيقة عن الأقاليم الإسلامية، كان يتقصّى الحقيقة ليقدّمها لعامة الناس دون الخاصة على اعتبار أن الجغرافيا علم يمكن أن يستفيد به كلّ الناس من تجّار ورحالة وغيرهم من العامة.

• **الإصطخري:**

(أبو إسحق إبراهيم بن محمد الفارسي المعروف بالكرخي) من علماء القرن الرابع الهجري، تُوفي عام 957م حوالي 346هـ. يُعتبر من العلماء البارزين في علم الجغرافيا، ومن روّاد الجغرافيا الإقليمية، ومن الرحّالة الذين جابوا أقطار العالم المعروف في عصره، فارتاد العالم الإسلامي وبعض البلدان الآسيوية ومن بينها الهند، ودوّن أخبار تلك الرحلات، ووصف البلدان في كتابه المعروف باسم «المسالك والممالك» الذي ضمّنه كلّ خبراته وتجاربه ورحلاته، مقتصراً على بلدان العالم الإسلامي، وقد قام برسم إحدى وعشرين خريطة، من بينها خريطة العالم التي وضع عليها أقاليم العالم المعروفة لديه بصورة مصغّرة، تشبه خرائط الأقاليم التي تناولها في كتابه. وفي ذلك يقول: «فاتخذت لجميع الأرض التي يشتمل عليها المحيط الذي لا يسلك صورة لها، إذا نظر إليها ناظر علم كلّ إقليم مما ذكرنا». ويشرح سبب

ذلك فيقول: «قمتُ ببيان موقع كلّ إقليم ليعرف مكانه، ثم أخذتُ لكلّ إقليم من بلاد الإسلام صورة على حدة، بيّنتُ فيها شكل ذلك الإقليم، وما يقع فيه من المدن وسائر ما يحتاج إليه علمه»[1]. وقد قسم بلاد الإسلام إلى عشرين قسماً أو إقليماً مبتدئاً بديار العرب، وهي شبه الجزيرة العربية، معلّلاً ذلك بوجود مكة المكرمة فيها وهي قبلة المسلمين، وقد فصّل ذلك حسبما صوره وشرحه من أقاليم العالم الإسلامي آنذاك، إذ أعطوا وصفاً مفصّلاً للطرق والحدود والمسافات بين المدن، إضافة إلى الكثير من المعلومات عن الزراعة والصناعة والسكان وأحوالهم وألوانهم وغير ذلك. وقد استخدم الألوان في بيان مظاهر تلك الأقاليم، فلوّن الجبال باللون البني أو الأحمر الغامق، والأنهار باللون البني الغامق، وربما يدلّ ذلك على ما تحمله تلك الأنهار من غرين، والصحارى باللون البني أو الأحمر أو الأصفر حسبما تراءى له من ألوان مكوِّنات تلك الصحارى وترباتها أو رمالها مع استخدامه لبعض رموز التظليل في تلك الصحارى؛ للدلالة على حبيبات الرمال، إذ تنتشر عليها بعض النقاط الصغيرة. فيما قام برسم طرق المواصلات بخطوط مستقيمة أو منحنية باللون الأحمر. أما المدن فقد وضعها على شكل دوائر باللون الأصفر أو الأحمر. يتبيّن من ذلك أن الإصطخري قد استعمل بعض الرموز الكارتوغرافية للتدليل على المعلومات التي تحملها تلك الخرائط. أما خريطة العالم فقد رسمها على شكل دائرة تحيط بها مياه البحر المحيط من كلّ جانب. وقد رسم بعض الأقاليم على هيئة مستطيلات بعضها بجانب بعض، مثل بلاد الروس التي تعلوها بلاد بريطانيا، ثم بلاد الخزر. أما بالنسبة لنهر النيل، فقد رسمه على هيئة خطوط مستقيمة. ويبدو للناظر إلى تلك الخريطة بأنها مقلوبة؛ إذ وضع الشمال في أسفل الخريطة، بينما الجنوب في أعلاها. وقد قام بتقسيم الأرض إلى قسمين، ولا نحسبه بذلك يعني خط الاستواء،

(1) عبد العليم عبد الرحمن خضر، **المسلمون وعلم الجغرافيا**، مؤسسة المدينة للصحافة والطباعة والنشر، المكتبة العربية السعودية، 1407، السعودية، ص57.

فهذا الخط الذي قسم به الأرض يبدأ من البحر المحيط بأرض الصين، قاطعاً بلاد الهند ووسط مملكة الإسلام، ممتداً إلى أرض مصر ثم إلى أرض المغرب وأرض الأندلس. ومثله مثل غيره من الجغرافيين المسلمين، يرجع اختلاف ألوان البشر إلى العوامل الطبيعية، وعلى الأخصّ منها المناخ، فأهل الأقاليم الذين يسكنون شمال هذا الخط يتميّزون بلون البشرة البيضاء وتزداد بشرتهم بياضاً كلما تباعدوا نحو الشمال بسبب البرودة، وأما القسم الجنوبي فأهله سود البشرة ويزداد سواد بشرتهم بالتوغل جنوباً، بينما المنطقة المعتدلة هي التي تقع على هذا الخط المستقيم أو ما قاربه[1].

ويصف -كغيره من الكتاب الوصفيين القدماء- البحار، معتبراً بحر فارس والروم من أعظم تلك البحار، بل يذكر أنهما خليجان متقابلان يتصلان بالمحيط، فبحر الروم (البحر المتوسط) يأخذ من البحر المحيط في الخليج الذي بين المغرب وأرض الأندلس، وينتهي إلى الثغور الشامية، فيقدّر مسافته بالشهور، فيذكر مقداره بحوالي سبعة أشهر. وفي وصفه لما يراه، لا ينسى وصف الأنهار متتبعاً مجاريها ومخارجها ومصباتها، وعلى الأخص الأنهار الواقعة في آسيا، مثل: دجلة والفرات الذي يذكر بأنه يخرج من قاليقلا.

ويذكر المعمور من الأرض وهو ما بين الصين والمغرب. أما غير المعمور منها فيبدأ من براري السودان إلى البحر المحيط، إذ يقول إنه لم يبلغه أن به عمارة، كذلك البرّ الشمالي، ولا يعرف مسافة هاتين البرّيّتين، لأن المرور منهما غير ممكن لفرط البرد الذي يمنع العمارة والحياة في الشمال، وفرط الحرّ المانع للحياة والعمارة في الجنوب، فيما الأرض الممتدة ما بين الصين والمغرب فهي المعمورة فقط.

من خلال العرض السابق، تبيّن أن العرب كان لهم المساهمة الفعّالة في تطوّر شتى العلوم ومن بينها علم الجغرافيا. فبالمقارنة مع الحضارات السابقة

---

(1) الإصطخري، **المسالك والممالك**، تحقيق محمد جابر عبد العال الحيني، مكتبة الثقافة الدينية، بيروت، 1958، ص16.

عليهم خاصة الحضارة الإغريقية، نجدهم قد أضافوا الشيء الكثير إلى آراء علماء تلك الحقبة التاريخية مستندين في ذلك إلى كتاباتهم وما توصّلوا إليه من مفاهيم وأفكار تخصّ هذا العلم أو ذاك، فيما تبيّن أن بعض العلماء من العرب والمسلمين قد انتهجوا نفس الأساليب الإغريقية فيما يخصّ الكون ونشأته والأرض وشكلها وحركاتها والشمس والقمر وبقية الأجرام السماوية خاصة، وهو ما افتقر إليه السابقون عليهم. وفيما يخصّ الخرائط ورسمها فمن الملاحظ أنهم استفادوا من معلومات الإغريق حول بعض الأقاليم، بل إنهم أضافوا الكثير إليها بسبب قيامهم برحلات كثيرة إلى معظم الأراضي المعروفة في زمنهم، استطاعوا الوصول إليها بوسائلهم، واستقوا منها معلومات لم يسبقهم إليها أحد من العلماء، وأضافوا إلى جانب البراعة في رسم الخرائط والأشكال الكروية للأرض، الرموز والألوان وشرح ما تحتويه تلك المصورات، بل نجد أنهم سبقوا الكثير من العلماء المُحدّثين فيما يخصّ المدرسة الحتمية، من حيث إرجاع ألوان البشر إلى مواقع سكناهم شمالاً وجنوباً، معلّلين ذلك بالحرارة والبرودة وغير ذلك من المظاهر الطبيعية، إذ أخذوا بالمنهج العلمي الصحيح المرتبط بالتحليل والتفسير وربط العلاقات والمتغيّرات بعضها ببعض، وما ينجم عنها من متغيّرات أُخرى. وعلى أيّ حال، فإن العلماء العرب والمسلمين استفادوا من خبرات الحضارات القديمة، وزادوا عليها ومهّدوا الطريق لمن أتى بعدهم، وأفادوا الإنسانية بمعارفهم وجهودهم الجبارة والمتطورة.



أ. محمّد سعيد عبد اللّه
جامعة أديس أبابا - إثيوبيا

المقدّمة

الغرض من هذا البحث هو إظهار أهمية المصادر التاريخية العربية للقرون الوسطى، وبالتحديد للفترة ما بين القرن الرابع عشر والخامس عشر وما تشكّله هذه المصادر من بالغ الأهمية في مجال الدراسات الإثيوبية عامة، وما تميّزت به في تقديم دراسات رصينة لتاريخ شعوب الممالك الإسلامية الحبشية وثقافاتها الزاهرة وحضارتها المزدهرة خاصة.

إن الباحث لتاريخ هذه البلاد ومظاهر حضارتها في الفترة المذكورة، لا يجد سوى مجموعة من الكتب المترجمة في الكنيسة الإثيوبية -وهي مترجمة من اللُّغة العربية- وحوليات الأباطرة التي -بطبيعة الحال- تركّز على سيرة الأباطرة وحروبهم. أما إذا أراد الباحث معرفة التاريخ الحضاري والسياسي والثقافي والاقتصادي والاجتماعي، فإنه يضطر إلى الرجوع إلى ما سجّله الرحالة وجغرافيو العرب.

بالرَّغْم مما للمصادر العربية بالفترة المذكورة أعلاه من أهمية في مجال الدراسات الإثيوبية، إلا أنها لم تحظَ باهتمام الباحثين الإثيوبيين من الاستفادة مما تقدّمه من المعلومات ذات الجوانب المتعدّدة والمتنوّعة عن تاريخ وثقافة

وحضارة بلادهم، الأمر الذي جعل الفراغ كبيراً في مجال دراسة التاريخ الحضاري والثقافي لها.

ومن هنا، تأتي أهمية المصادر التاريخية العربية للقرون الوسطى؛ ليس فقط لما فيها من المميّزات -وهي كثيرة - بل لأنها في المقام الأول تسدّ الثغرات الواضحة التي تعاني منها المكتبات الإثيوبية في هذا المجال. كما أن القيمة العلمية الكبرى لتلك المصادر تكمن في أنها تقدّم المعلومات التي تتكامل في إعطاء صورة تكاد تكون واضحة المعالم للتاريخ الحضاري والثقافي والسياسي والاقتصادي للممالك الإسلامية الحبشية. وهي صورة لم يكن تطرّق إليها -حسب علمي واطلاعي- باحث أو كاتب في رسم ملامحها بشكل رئيس قبل المصادر العربية.

كما أن هذه الدراسات -إلى حدٍّ ما- تكاد تكون أول دراسة تثير قضايا تتعلق بلُغة الكتابة لممالك «الطراز الإسلامي» في الحبشة في فترة الدراسة، وما يتفرّع عنها من مسائل ذات أهمية بالغة تتعلّق باللُّغات المحلية والقضايا الوطنية، التي كانت الدراسات الإثيوبية في حاجة ماسة إليها.

وهكذا تأتي أهمية هذه الدراسة في إلقاء الضوء على المصادر التاريخية المهمة التي أمكن الوقوف عليها للفترة المذكورة، واثقاً أن ذلك يسهّل للباحثين والمهتمين، ويفتح لهم آفاقا جديدة في مجال الدراسات الإثيوبية عامة، ودراسة اللُّغات المحلية خاصة.

أضواء على المصادر العربية لتاريخ الحبشة في فترة الدراسة:

أودّ أن أؤكّد قبل كلّ شيء أن هناك شُحّاً في المصادر المحلية عن تاريخ ممالك الطراز الإسلامي في الحبشة، سوى ما نجده في حوليات ملك الحبشة أطي عمدسيون (1314-1344م) عن تاريخ الصراع والحروب بين الملك وبين الممالك الإسلامية. أما ما يتعلّق بالتاريخ الثقافي والاجتماعي والسياسي والاقتصادي وغيرها من الملامح الحضارية لهذه الممالك، فلا نجده إلا في

المصادر العربية التي لولاها لبقي تاريخ هذه الممالك الإسلامية مجهولاً، مما يجعل لهذه المصادر فضل السبق والشرف في الإبقاء والحفاظ على تاريخ الحبشة عامة، وممالك الطراز الإسلامي خاصة.

وفيما يلي ذكر لتلك المصادر: -

أولا: ابن فضل الله العمري (700-749هـ/ 1301-1349م)، هو أحمد ابن يحيى بن فضل الله القرشي، شهاب الدِّين، مؤرّخ حجّة في معرفة الممالك والمسالك وخطوط الأقاليم والبلدان، عارف بأخبار رجال عصره وتراجمهم، غزير المعرفة بالتاريخ، مولده ومنشأه ووفاته في دمشق، أجلّ آثاره «مسالك الأبصار في ممالك الأمصار». قال ابن شاكر: كتاب حافل ما أعلم أن لأحد مثله، وكذلك كتابه «التعريف بمصطلح الشريف» وغيرها من المجلّدات الضخمة[1].

وقد استقى العمري معلوماته التاريخية من الوفد الحبشي الذي زار مصر -كما سيأتي ذكره-، ويعتبر كتابه «مسالك الأبصار في ممالك الأمصار» من أوثق المصادر وأوفاها لتاريخ هذه الممالك، كما يُعَدّ أول من تحدّث عن الإمارات الإسلامية في الحبشة، وكتابه الآخر تناول فيه تاريخ هذه البلاد وهو «التعريف بالمصطلح الشريف».

وقد استقى مما كتبه العمري كلّ من جاء بعده من المؤرخين أمثال: القلقشندي والمقريزي وغيرهم، الأمر الذي جعله مصدراً رئيساً مهماً لتاريخ الممالك الإسلامية السبع في الحبشة في الفترة المذكورة.

ثانيا: القلقشندي (756-821هـ/ 1355-1418م)، هو أحمد بن علي ابن أحمد القلقشندي ثم القاهري[2]، الذي جاء بعد العمري بأكثر من نصف

(1) انظر: الزركلي، **الأعلام**، م1، ص268، الناشر دار العلم للملايين، ط15، التاريخ مايو 2002م.

(2) انظر: المرجع نفسه والمجلد نفسه، ص177.

قرن، والقلقشندي يُعدّ من أبرز الجغرافيين العرب الذين كتبوا عن الحبشة وشرق إفريقيا والبلدان المحيطة بالديار المصرية على العموم[1]. وقد أمدّنا بصورة جليّة واضحة للمجتمعات في شرق إفريقيا خاصة منطقة الطراز الإسلامي وعلاقتها مع ملوك الحبشة. وقد أخذ من العمري في كتابه المذكور الكثير في هذا المجال، ولذلك نجده في كثير من المواطن يُحيل القارئ إلى كتاب العمري. ويُعَدّ كتاب «صبح الأعشى في صناعة الإنشا» من أفضل الكتب التي أُلّفت في بابه، وهو كتاب جامع لأصول وفنون الكتابة بكلّ أنواعها، لاسيما الكتابة النثرية، ولقد جمع القلقشندي في هذا الكتاب فضلاً عن فنّ الكتابة، الكثير من أخبار المدن واتجاهاتها والكثير من أخبار المؤلفين وحكاياتهم، وبالجملة فهو كتاب فريد في بابه. كما أن له مؤلفات تُعَدّ بالمجلّدات[2].

الثالث: المقريزي (839هـ/ 1435م)، هو أحمد بن علي تقي الدِّين المقريزي، مؤرخ الديار المصرية، أصله من بعلبك (في الجزء الشرقي من الجمهورية اللبنانية الحالية). وُلد ونشأ ومات في القاهرة، وولي فيها الحسبة والخطابة والإمامة مرات عديدة، ومن تآليفه كتاب «المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار» ويُعرف بخطط المقريزي «السلوك في معرفة دول الملوك»، «تاريخ الأقباط»، وغيرها من الكتب الكثيرة[3]. ويُعَدّ المقريزي من أهم من كتبوا عن الحبشة عامة، وممالك الطراز الإسلامي في الحبشة خاصة، كما يُعَدّ أول من أفرد كتيباً أو رسالة خاصة بالحبشة بعنوان «الإلمام بأخبار من بأرض الحبشة من ملوك الإسلام»، وقد كتب رسالته أثناء مجاورته في مكة سنة 839هـ/ 1435-1436م. ويقول: «... تلقيتها بمكة -شرّفها الله تعالى-

(1) د. محمد كمال الدين، **دراسات نقدية في المصادر العربية**، ص773، الناشر عالم الكتب، ط1، التاريخ 1993م.

(2) محمد سعيد عبد الله، "دراسات عن المصادر العربية لتاريخ الحبشة"، (بحث غير منشور)، ق27.

(3) انظر: الزركلي، المرجع السابق، والمجلد نفسه، ص177-178.

أيام مجاورتي بها سنة 839هـ من العارفين بأخبارها»[1]. وقد رتّبها على مقدّمة وثلاثة فصول وخاتمة قصيرة جداً، اقتصر فيها على الصلاة والسلام على رسوله الكريم. ويلاحظ أنه استقى كذلك ممن سبقه من كلٍّ من العمري والقلقشندي، كما أن المقريزي له كتابه المسمى «درر العقود الفريدة في تراجم الأعمال المفيدة» أورد فيه معلومات تاريخية عن الحبشة. وقد كتب مسودة كتابه «الإلمام...» في مكة سنة 839هـ، وحرّره في مصر سنة 841هـ[2].

أضواء على مصادر الدراسة:

تميّز القرن الرابع عشر من تاريخ الحبشة ولا سيما عهد أطي عمدسيون ملك الحبشة (1314-1344ف) بأنه حفل بحروب طاحنة خاضها الملك ضد الممالك الإسلامية واليهودية والوثنية، وتم إخضاعها واحدة بعد الأُخرى حتى أصبح أول ملك من الأسرة السليمانية الذي استطاع أن يوحّد المناطق الوثنية واليهودية والنصرانية والإسلامية تحت سيادته[3].

ونتيجة للغارات المتتالية التي شنّها أطي عمدسيون ضد الممالك الإسلامية، فإن المسلمين أرسلوا وفداً برئاسة الفقيه عبد الله الزيلعي إلى سلطان مصر الناصر محمد بن قلاوون (838هـ/ 1337م) يطلبون منه التدخل لإيقاف حملات أطي عمدسيون ضدهم، وتذكر المصادر تزامن وصول هذا الوفد مع وجود وفد حبشي جاء سابقاً لطلب المطران، فاستغل الفقيه عبد الله الزيلعي هذه الفرصة، فسعى يلتمس من السلطان أن يستكتب البطريرك رسالة إلى أطي يطلب منه أن يكفّ أذيته عمّن في بلاده من المسلمين ومن أَخْذ

(1) المقريزي، كتاب **الإلمام بأخبار من بأرض الحبشة من ملوك الإسلام**، ص2، طبع بمطبعة التأليف، مصر، سنة 1895م.

(2) محمد سعيد، المرجع السابق، ص27.

(3) د. لابسو، **بإثيوبيا رَجّيمْ يَحْزْبنَا يا مَنْغسْتْ** تاريك (التاريخ الطويل للشعب والحكومة الإثيوبية) بالأمهرية، ص103.

حريمهم، وصدرت المراسم السلطانية للبطريرك بكتابة ذلك، فكتب البطريرك كتاباً بليغاً شافياً فيه معنى الإنكار لهذه الأفعال، وأنه حرّم هذا على من يفعله بعبارات أجاد فيها، وفي هذا دلالة على الحال[1].

وكان هذا الوفد هو المنهل الذي استقى منه ابن فضل الله العمري معلوماته التاريخية عن ممالك الطراز الإسلامي في الحبشة، ويذكر العمري ذلك في مواطن عدة من كتابه بقوله: «وقد حكى لي الشيخ عبد الله الزيلعي وجماعة من فقهاء هذه البلاد. . .»[2].

ويعتبر كتاب العمري أول مصدر لتاريخ الحبشة عامة، وممالك الطراز الإسلامي خاصة باللُّغة العربية، وقد استقى مما كتبه العمري كلّ من جاء بعده من المؤرخين أمثال: القلقشندي والمقريزي وغيرهم، الأمر الذي جعله مصدراً رئيسياً مهماً كتب باللُّغة العربية لتاريخ الفترة المذكورة.

كما أن حوليات أطي عمدسيون تعتبر مصدراً مهماً لتاريخ البلاد في هذه الفترة، وتُعتبر حوليات عمدسيون أولى حوليات لأباطرة «السليمانيين»[3]، كما تمّ ترجمة كتاب «مجد الملوك»[4] في عهد هذا الملك، مما جعل عهده والقرن الذي يليه يزخران بالوثائق المكتوبة باللُّغة العربية المتعلقة بإثيوبيا.

---

(1) العمري، **مسالك الأبصار في ممالك الأمصار**، الجزء الرابع، ص17، الناشر، معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية، فرانكفورت جمهورية ألمانية الاتحادية.

(2) المصدر نفسه والصفحة نفسها.

(3) للوقوف على حقيقة الأسرة الحاكمة المعروفة بما يسمى «الأسرة السليمانية» يرجى الرجوع إلى رسالة الماجستير تحت عنوان «مسلمو إثيوبيا تحت حكم الأسرة السليمانية ما بين 1872-1913م»، كلية الدعوة الإسلامية، قسم الدراسات العليا، شعبة الدعوة والحضارة، طرابلس/ليبيا، 2001م.

(4) هو الكتاب الذي يعتبر أساساً لأسطورة ما يسمى بـ «الأسرة السليمانية» التي حكمت الحبشة ما بين 1270م-1974م، وخلاصة الأسطورة: أنّ الأسرة الحاكمة الشرعية تنحدر سلالتها مباشرة من سليمان بن داوود ملك بيت المقدس. لمزيد من التفاصيل ارجع إلى رسالة الماجستير سابقة الذكر.

لُغات الممالك الإسلامية في النصوص العربية:

أورد العمري في كتابه المذكور، وهو يتحدّث عن الممالك الإسلامية ما يلي:

«... لهم علوم وصناعات بهم خصيصة، ومع كونهم جنساً واحداً ينطقون بألسنة شتى تزيد على خمسين لساناً، وقلم قراءتهم واحد وهو الحبشي، يكتب من اليمين إلى الشمال، عدّته ستة عشر حرفاً، لكلّ حرف سبعة فروع، الجملة من ذلك مائة واثنان وثمانون حرفاً، خارجاً عن حروف أخر مستقلة بذاتها لا تفتقر إلى حرف من الحروف المعدودة المتقدّم ذكرها، مضبوطة بحركات نحوية متصلة به لا منفصلة منه»[1].

ويقول القلقشندي في حديثه عن مملكة الحبشة:

«...ولهم علوم وصناعات خاصة بهم ولهم قلم يكتبون به من اليمين إلى الشمال كما في العربي، عدة حروفه ستة عشر حرفاً لكلّ حرف منها سبعة فروع، فيكون عدّتها مائة واثنين وثمانين حرفاً، سوى حروف أُخرى مستقلة بذاتها لا تفتقر إلى حرف من الحروف المذكورة، مضبوطة بحركات نحوية متصلة بالخط لا منفصلة عنه. ومع كونهم جنساً واحداً، فلُغاتهم تزيد على خمسين لساناً...»[2].

ويقول المقريزي عن لُغات الممالك الإسلامية في الحبشة:

«... وألسنة ممالك الزيلع لُغات مختلفة تبلغ زيادة على خمسين لساناً، وكلهم يكتب بالقلم الحبشي، وكتابتهم من اليمين إلى الشمال، وعدة حروف هذا القلم ستة عشر حرفاً، لكلّ حرف سبعة فروع، جملة ذلك مائة واثنا عشر

(1) العمري، المصدر نفسه، ص25.

(2) **صبح الأعشى في صناعة الإنشا**، الجزء الخامس، ص302. الناشر وزارة الثقافة والإرشاد القومي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر. ويتضح في هذا النص مدى استفادة القلقشندي من العمري.

حرفا سوى حروف أُخرى مستقلة بذواتها لا تفتقر إلى حرف من الحروف المذكورة مضبوطة بحركات متصلة بالحرف لا منفصلة عنه»[1].

هذه هي النصوص الواردة في المصادر الثلاثة التي تناولت قضايا لغوية للممالك الإسلامية الحبشية، وهي بجملتها تشكّل مادة وثائقية من شأنها أن توسّع مجال البحث في حقل التاريخ اللُّغوي، كما أن هذه المصادر تشكّل مادة أساسية فيما أوردته من قضايا تاريخية واقتصادية واجتماعية وغيرها من الملامح الحضارية للحبشة عامة، والممالك الإسلامية خاصة.

ومما يسترعي الانتباه هنا، هو ما تتميّز به المصادر العربية عن المصادر التاريخية الأُخرى غير العربية التي تناولت تاريخ هذه البلاد، مركّزة في كثير من الأحيان على تاريخ الصراعات والحروب بين المجتمع الحبشي، غير أن المصادر العربية إضافة إلى ذلك، كشفت العلاقة الثقافية والقواسم المشتركة التي كانت سائدة بين الممالك الإسلامية وبقية المناطق الحبشية، وقد أظهرت تلك النصوص التي تمّ سردها حقائق علمية بالغة الأهمية، ما كان لممالك الطراز الإسلامي من روابط ثقافية مشتركة بينها وبين بقية الأقاليم الحبشية بشكل واضح وجليّ، بما يسمح لنا أن نستنتج أن تاريخ الوئام والانسجام بين الممالك الإسلامية وبقية المناطق الحبشية كان هو الأكثر في تلك العلاقة، في حين أن تاريخ الاضطرابات والصراعات والحروب كان استثناء. كلّ ذلك يتضح من خلال التواصل الحضاري والثقافي بين الطرفين، في إطار وجود خصوصيات لكلّ طرف في إطاره الداخلي كما تذكره المصادر العربية.

وإذا جاز للباحث أن يتناول بعض القضايا اللُّغوية التي تضمّنتها النصوص السابقة، يمكن إثارة الأسئلة الآتية: -

1 - ما يتعلّق بعدد لُغات الممالك السبع، هل يتطابق مع عدد اللُّغات المستخدمة في الأقاليم الجنوبية والجنوبية الشرقية للبلاد حالياً؟

(1) المقريزي، المصدر السابق، ص8.

2 - ما هو «القلم الحبشي» الذي ذكرته المصادر العربية، والذي يكتب من اليمين إلى الشمال مثل العربي؟

3 - وماذا عن عدد حروفه الأصلية (الستة عشر)؟ وسبعة حروف فرعية، وما ذكر في مجموع حروفه؟

4 - منذ متى بدأ استخدام هذه الحروف في مجال الكتابة في الممالك الإسلامية؟ ومتى توقّف استخدامها؟

وفيما يتعلّق بالنقطة الأولى، نجد أن عدد لُغات الجنوب والجنوب الشرقي لإثيوبيا حالياً يصل إلى ستين لُغة تقريباً، وهو ما يتقارب مع ما تذكره المصادر العربية.

أما بالنسبة للنقطة الثانية، فلا يعرف حتى الآن ماهية الحرف الذي وصفته المصادر العربية بـ «القلم الحبشي»، هل هو القلم السبئي المستخدم في إثيوبيا حالياً، أم أنه حرف آخر اندرس ولم يصل إلينا منه شيء؟ لو فرضنا أن هذه الحروف قد تكون الحروف السبئية المستخدمة لكتابة اللُّغة الجعزية والأمهرية حالياً، فنجد أن اتجاه كتابتها الذي كان يكتب من اليمين إلى اليسار، تمّ تحويله إلى الاتجاه العكسي أي من اليسار إلى اليمين في الفترة الأكسومية المبكرة. وفي ذلك يقول فرانسيس أنفري: «كانت أولى الحروف الأبجدية التي استعملت بإثيوبيا، والتي ترجع إلى القرن الخامس قبل الميلاد، كما أنها من أصل جنوبي عربي، وتختلف اللُّغة الأكسومية عن هذه اللُّغة الجنوبية العربية، وإن تكن مشتقة منها. وترجع النماذج الأولى للخط الإثيوبي الذي تصحّ تسميته بهذا الاسم إلى القرن الأول الميلادي. وتتألف الأبجدية من حروف ساكنة (جامدة). والحروف تشبه شكل اللُّغة العربية الجنوبية، لكنها أخذت تطوّر أشكالها الخاصة رويداً رويداً، وأصبحت اللُّغة تكتب من اليسار إلى اليمين بعد أن كانت تكتب في اتجاهات متغيّرة، . . . وقد اكتشف أقدمها في ''مطرا'' بإرتيريا، كما عثر على نقش مدون على جسم معدني يرجع إلى القرن الثالث، ويتحدّث عن الملك «قادرا»، وهو أول نقش باللُّغة الإثيوبية معروف لنا يرد فيه ذكر ''أكسوم''، كما أن نقوش الملك «عيزانا» ترجع إلى

القرن الرابع، وقد ظهرت فيها المقاطع الهجائية لأول مرة، والتي أصبحت بعد ذلك بقليل القاعدة المتبعة في الكتابة الإثيوبية، وأضيفت علامات حروف العلة (اللينة) تكملة للحروف الساكنة (الجامدة) لتعبّر عن نبرات الصوت المختلفة للُّغة المنطوقة[1].

ويذكر تكلي سادق مكوريا: أن الأكسوميين أخذوا من السبئيين الحروف التي كانت تكتب من اليمين إلى اليسار، أو بطريقة خط المحراث Boust Rophedon كما أطلقه عليها اليونانيون، حيث إن كتابة السطر من اليمين إلى اليسار ثم ابتداء الثاني من حيث انتهى الأول، أي من اليسار إلى اليمين وهكذا، إلا أن الأكسوميين غيّروا طريقة الكتابة السبئية وبدأوا يكتبون من اليسار إلى اليمين، متأثّرين باليونانيين الذين يكتبون من اليسار إلى اليمين[2].

ومن هنا، يتبيّن لنا أن طريقة الكتابة من اليمين إلى اليسار، تمّ تحويلها إلى الاتجاه العكسي في الفترة الأكسومية المبكرة. وإذا رجعنا إلى ما تورده المصادر العربية بهذا الصدد، نجده أن اتجاه الكتابة لـ «القلم الحبشي» الذي تستخدمه الممالك الإسلامية السبعة كان من اليمين إلى اليسار، فالمدّة بين الفترة الأكسومية التي تمّ فيها تحويل الكتابة من اليمين إلى اليسار إلى الاتجاه العكسي وبين الفترة الزمنية لكتاب العمري تزيد على ألف سنة تقريباً. ومن الصعوبة بمكان الإجابة على هذه الإشكالية في مثل هذه الدراسة المتواضعة، كما أن هدف هذه الدراسة هو الإثارة ولفت انتباه المتخصّصين في هذا المجال إلى قضايا تخصّ مجالاتهم العلمية التي تتناولها المصادر العربية للقرون الوسطى.

---

(1) **تاريخ إفريقيا العام**، المجلد الثاني، تحت عنوان «حضارة أكسوم من القرن الأول إلى القرن السابع» بقلم فرانسيس أنفري (وهو من فرنسا مختص في الآثار، كتب عدة مقالات عن البحوث الأثرية في إثيوبيا، رئيس البعثة الأثرية الفرنسية)، ص382.

(2) تكلي سادق مكوريا، **تاريخ إثيوبيا: نوبيا - أكسوم - زاغوي إلى الإمبراطور يكونو أملاك**، (باللُّغة الأمهرية)، ص234. تاريخ النشر شهر طر/ 1951 بالتقويم الإثيوبي الموافق يناير/ 1959م.

أما فيما يتعلّق بالنقطة الثالثة وهي عدد الحروف، فإن هناك نقطتين رئيسيتين:

الأولى/ ما أورده كلٌّ من العمري والقلقشندي، إذ إنهما يذكران عدد الحروف الأصلية بأنها كانت ستة عشر، ولكلّ حرف سبعة حروف فرعية، ثم يذكران بأن المجموع مائة واثنان وثمانون حرفاً.

الثانية/ وفيما أورده المقريزي، ليس هناك فرق في عدد الحروف الأصلية والفرعية، سوى في عدد المجموع، فإنه ذكر أن المجموع مائة واثنا عشر حرفاً. (وهو الصحيح من الناحية الحسابية).

وإذا رجعنا إلى المراجع المحلية التي تناولت هذا الموضوع، نجد أن الدكتور لابسو يذكر، أن الحروف الجعزية ربما يرجع عهدها إلى القرن الخامس قبل الميلاد، إلا أن الوثائق المكتوبة وجدت لأول مرة في القرن الثالث الميلادي في إقليم تغراي في نقش لملك أكسوم المسمى «غدار»، وكانت الحروف ساكنة أي جامدة، دون أن يكون لها حروف علّة، كما كان عددها ستة وعشرين حرفاً. وقد تمكّن علماء أكسوم في عهد الملك «عيزانا» في القرن الرابع الميلادي من ابتكار حروف العلّة المعروفة بـ/ كاعب، ثالث، رابع، خامس، سادس، سابع، وبذلك زادوا لكلّ حرف سبعة حروف علة فرعية، فأصبح المجموع مائة واثنين وثمانين حرفاً[1].

وبناء على ما تقدّم، فإن ما ذكره الدكتور لابسو في مجموع الحروف الجعزية يتطابق تماماً مع ما أورده كل من العمري والقلقشندي، الأمر الذي يسمح لنا بالتخمين، بأن عدد الحروف الأصلية الستة عشر التي ذكرها العمري والقلقشندي ربما وقع فيها التصحيف من الناسخ، حيث كتب ستة عشر بدلاً من ستة وعشرين.

وفيما يتعلّق بالحروف المستقلة غير الأصلية، فليس هناك إشكالية في

---

(1) د. لابسو، المرجع السابق، ص79-80.

ذلك، إذ إن ما تورده المصادر العربية يتطابق تماماً مع ما تذكره المراجع المحلية، وكلها يثبت أن هناك حروفاً مستقلة قائمة بذاتها غير الستة عشر أو الستة والعشرين الأصلية المذكورة في المصادر العربية والمحلية.

وفيما يتعلّق بالنقطة الأخيرة، فلا يمكن التخمين في ذلك، وعسى أن تتولى الأبحاث والحفريات الأثرية الإجابة عن هذه التساؤلات وغيرها المتعلقة بالقضايا اللُّغوية.

الخاتمة:

- ومن خلال هذه الدراسة المتواضعة يتضخ أنه ما زال تاريخ هذه البلاد وتاريخ الممالك الإسلامية القديمة بحاجة إلى مزيد من البحث والدراسة، وظهور معلومات أكيدة ووثائق جديدة، غير أن ما أفادتنا المصادر العربية به يدلّ دلالة واضحة على أن هذه الممالك قد شاركت بقسط وافر في إثراء وإنماء التراث الوطني العام آنذاك.
- وقد أظهرت المصادر العربية -كما رأينا - الروابط الثقافية التي شكلت قاسماً مشتركاً بين المملكة المسيحية وبين السلطنات الإسلامية، والتي لم تكن موضع التحقيق العلمي في كثير من الدراسات - حتى الدراسات المكتوبة باللُّغة العربية - التي تناولت ممالك الطراز الإسلامي مؤخراً، حيث ركّزت على الموضوعات المرتبطة بالصراعات السياسية والمواجهة الحربية، والتي كانت استثناء، في مقابل تاريخ الوئام والانسجام الذي ساد البلاد فترة طويلة.
- ويتضح كذلك أنه لو لم يكن ما سجّله الرحالة والمؤرخون العرب عن تاريخ ومظاهر حضارة هذه الممالك، لبقي مجد هذه الممالك وحضارتها المزدهرة وتاريخها العريق وسط ضباب من الخرافات والأساطير.
- ومن هنا، نشدّد -مرة أُخرى- إلى أن هناك الكثير لا يزال مما يتعيّن التحقق منه والكشف عنه في المصادر العربية التي -لا شك- أنها تشكّل

فيما تقدّمه من المعلومات النادرة إضافة مهمة إلى ما عرفناه حتى الآن عن التاريخ الثقافي والاجتماعي لهذه البلاد. ومن ثَمّ، فإننا في أمس الحاجة للرجوع إلى المصادر العربية المعوّل عليها لتاريخ إثيوبيا وإعادة النظر والبحث فيها، وذلك للإفادة مما تقدّمه في مجال الدراسات الإثيوبية.

- كما أن الوفادة السياسية كانت منهلاً للمعلومات التاريخية، وقد رأينا ذلك كيف استفاد العمري مادته عن الحبشة من الوفد الحبشي الذي زار مصر في أيامه. كما اتضح أن الروابط الدِّينية والثقافية التي تجمع بين المسلمين مثل مناسبة الحج، كانت من أعظم الفرص التي يستغلها المؤرخون لتسجيل الأحداث وتواريخ البلدان، فكان المقريزي ممن استفادوا من هذه الرحلات، حيث كتب مسودة كتابه الشهير وهو في الحج.

وختاماً، فكلّ رجائي أن تؤدي هذه الدراسة - التي أردت بها أن تكون دعوة لقيام أبحاث جادة تنفض بعض الغبار عن وجه المصادر العربية التي تناولت تاريخ هذه البلاد، وتكشف الكثير مما خفي أو أُخفي عن قصد أو غير قصد، من خلال ترجمتها إلى اللُّغات المحلية والعكوف على دراستها.

وهكذا يتبيّن أهمية المصادر التاريخية العربية للقرون الوسطى؛ ليس فقط لما فيها من المميّزات -وهي كثيرة- بل لأنها في المقام الأول تسدّ الثغرات الواضحة التي تعاني منها المكتبات الإثيوبية في هذا المجال. غير أن القيمة العلمية الكبرى لتلك المصادر تكمن في أنها تقدّم المعلومات التي تتكامل في إعطاء صورة تكاد تكون واضحة المعالم في تبيان التصوّر الشامل للتاريخ الحضاري والثقافي والسياسي والاقتصادي للممالك الإسلامية الحبشية. وهي صورة لم يكن تطرّق إليها -حسب علمي واطلاعي- باحث أو كاتب في رسم ملامحها بشكل رئيس قبل المصادر العربية.

كما أن هذه الدراسات -إلى حدٍّ ما- تكاد تكون أولى دراسة تثير قضايا

تتعلق بلُغة الكتابة لممالك «الطراز الإسلامي» في الحبشة في فترة الدراسة وما يتفرّع عنها من مسائل ذات أهمية بالغة في مجال دراسات اللُّغات المحلية وقضايا وطنية، كانت الدراسات الإثيوبية في حاجة ماسة إليها. ولذلك أوردت المصادر التاريخية المهمة التي أمكن الوقوف عليها للفترة المذكورة، واثقاً أن ذلك يسهّل للباحثين والمهتمين في مجال الدراسات اللُّغوية المحلية مهمة البحث في الموضوع.



أ. زكريا الفاخري

الشاعر

خـذِي مِـن الـروحِ أعـيـاداً وألـحـانـا ... وبـعـثـريـنـي عـلـى الأوراقِ أوزانـا

خذي من الليل نجماً كي يطيرَ به ... جوادُ شِعريَ نحو المصطفى الآنا

جُودي عليَّ -حروف الشعر- علَّ هوًى ... سبى فؤادِي يعُودُ اليومَ جَذلانا

جُودي من الحبِّ إن الشعرَ قافيةٌ ... إذا انتشتْ؛ أنطقتْ في الروحِ: سُبحانا

• • •

يا صفوةَ الخلقِ، حَيْرَى أَحْرُفِي بفمِي ... فالشعرُ يعجَزُ أن يُوفيكَ ميزانا

أيمدحُ المدحُ! ما الأقلامُ قائلةٌ!؟ ... وأنتَ للمدحِ قد عُنونِتَ عُنوانا

نسجتُ رمشيَ أوتاراً لتعزفكم ... فمُ القصائدِ أشواقاً وتحنانا

يا خالةَ الحُسْنِ في خدِّ الوجودِ، ويا ... أناملَ الصبح تلهو في محيَّانا

يا زمزمَ النورِ في الدنيا ومنبعَهُ ... إليكَ حجَّ جمالُ الكونِ مزدانا

ويا شتاءً مِن الـ "تسْنيمِ" مُنسكِباً ... كدهشةِ الغيثِ تسقي ثَغرَ دنيانا

وموكباً من سَرايا العشقِ محتشِداً ... يمشي على ضِفةِ الإحساسِ نشوانا

ويـا تـلـهُّـفَ طـفـلٍ عـادَ والـدُهُ بـعـدَ الـتـفـرُّقِ.. أزمـانـاً وأزمـانـا

• • •

هـديّـةُ الـغـيـبِ لـلـدنـيـا، وأغـنـيـةٌ كـنـشـوةِ الـشـوقِ تـسـري في خـلايـانـا

طـفـلُ الـحـقـيـقـةِ -يـا بـشـراكِ آمـنـةٌ- اَلآنَ يُـزهِـرُ فـي الأحـشـاءِ قـد كـانـا

تـغـفـو عـلـى شُرْفـةِ الـبـشرى مـلامِـحُـهُ وجـهـاً صـبـوحـاً حـوى دُرًّا ومـرجـانـا

كـبـسـمـةٍ مـن شِـفـاهِ الـفـجـرِ سـاطـعـةٍ ونـظـرةٍ مـن عـيـونِ الـوردِ تـهـوانـا

من نفحةِ الخُلدِ جاءَ الكونَ يُوقِظهُ بعد التقهقرِ في الظلماء عُميانا

فكم بكتْ -قبلَهُ- عينُ الزمانِ أسًى ثكلى وتحملُ في الأعماق أحزانا

في سَكرةِ التيْهِ كم موءُودةٍ دُفِنتْ دونَ الأمومةِ كان القبرُ أحضانا

باعوا العقولَ إلى "لاتٍ" إلى "هُبَلٍ" كانوا أُسارى وكان الشركُ سجَّانا

هوامشُ تحت سطرِ الدهر قد نبِذوا كلُّ الخلائقِ لم ترفعْ لهم شانا

حتى نزلتَ -رسولَ الله- دوحَتهم لتبْذرَ الفُلَّ. . أصنافاً وألوانا

أوقدتَ في عَجْنةِ الصلصالِ شمعتهُ حتى غدا -بعد نور الله- إنسانا

أتيتَ -يا أعذبَ الأنهار- أجوبةً لمْ تُبقِ في قصةِ المجهولِ حيرانا

• • •

يأوي إلى (الغار) حبُّ اللهِ يؤنسُهُ من ظلمةِ الغارِ شعَّ الكونَ إيمانا

ويرسلُ العقلَ في الآفاقِ أشرعةً سفائنُ الفِكْرِ أحيت فيه شُطآنا

جبريلُ نادى: حباك اللهُ مُعجزةً (اِقْرَأْ وَرَتِّلْ) فقد أوتيتَ فرقانا

فاحدودبَ اللُّغزُ في أعماقهِ فزِعاً من ذا يريدُ من الأمِّيِّ تبيانا!؟

عَيْنا خديجة بثتْ قلبَهُ أمَلاً نافورةُ الحبِّ تسقي الروحَ سلوانا

أسرى بهِ الله للأقصى على قبَسٍ يطوي الفيافِيَ واحاتٍ وكثبانا

فوقَ النجومِ إلى السَّبْعِ العُلا ارتفعتْ به البرَاقُ، وأحيا الليلَ آذانا

صلّى -ومِن خلفهِ الأطهارُ قد سَجَدُوا- ... ورتـلَ الـوحـيَ تـحـت الـعـرشِ قـرآنـا

صلّوا جميعاً صلاةَ الحبِّ، ما افترقوا ... فـالـدِّيـنُ يـنـسجُ بـيـنَ الـخـلـقِ أوطـانـا

• • •

بـكـتْـهُ "مـكـةُ" مـن آثـارِ هـجـرتـهِ ... عـلـى الـخـدودِ يـفـيـضُ الـمـاءُ وُديـانـا

لـولا (تـبـوُّؤُ إبـراهـيـمَ) فـي أزَلٍ ... لَـهَـاجـرَ الـبـيـتُ أحـجـاراً وأركـانـا

وقـالَ: مـكـةُ لـولا أنـهـم مَـكـروا ... ما اخترتُ غيركِ دونَ الخلق جيرانا

وصفَّفتْ يثربٌ يومَ اللقا -طرباً- ... ضفائرَ الحسنِ منها؛ كلما دانى

أمستْ منوَّرةً، بالشوقِ مُنشِدة: ... "بدرُ التّمامِ. . . ببابِ الحيِّ ناجانا"

أتتْ تضمدُ جُرحَ الأرضِ -هجرتُهُ- ... ببلْسَمٍ من رفوفِ الغيثِ دَاوَانا

تفيضُ عَذباً زلالاً من أصابعهِ ... أنهارُ طهرٍ سَقتْ صحباً وخِلّانا

وحنَّ جذعٌ لأقدامٍ له وقفتْ ... تشكو إليهِ -من الأشواقِ- هجرانا

أقامَ في "مأرزِ الإيمانِ" مملكةً ... مشاتلُ العدلِ قد أثمرنَ سلطانا

هناك مكةُ شعَّتْ في خوافقهِ ... ذكرى تثيرُ من الآهاتِ بركانا

حتى أتاها صباحَ الفتح منتصراً ... فاصدحْ -بلالاً- فإنَّ الفَجرَ قد حانا

قل: جاءَكِ الحقُّ يا أصنامُ فانهدمي ... ويا قريشُ.. نرى آثارَ قتلانا

ماذا تظنونَ أنِّي فاعِلٌ بكُمُ؟ ... هلَّا أجبتم وقدْ كانَ الذي كانا!؟

قالوا: كريمٌ، سحابُ الصفحِ في يدهِ ... هلا مننْتَ -رسولَ اللهِ- إحسانا

شقيقُ يوسفَ نادى القومَ منطقهُ: ... لكُم مَنحتُ -مِدادَ البحرِ- غفرانا

قد بلَّغَ الدِّينَ للدنيا بأكملهُ ... وأينعَ الوحيُ أثماراً وأغصانا

وتمَّتِ النعمةُ الكبرى؛ فخيَّرَهُ ... ربُّ العبادِ: أما قد آنَ لقيانا؟!

فاختارَ لقياهُ -دون الناسِ- في شغفٍ: ... "إلى الرفيقِ إلى الفردوسِ مَسْعَانا"

تركتَ أمتنا كالنجمِ شامخةً ... تمشي على قامَةِ الدنيا سرايانا

والـيـومَ بـعـدكَ أسْـيَـافٌ لـنـا كُـسِـرَتْ؛ تـشـكـو إلـى الـلـه بـغـداداً وأقـصـانـا

مـات الـنـخـيـلُ بـحـورِ الـمـاءِ، لا سَـعَـفٌ يُـهدِي الظِّلالَ، وأضحى التمرُ صَوَّانا

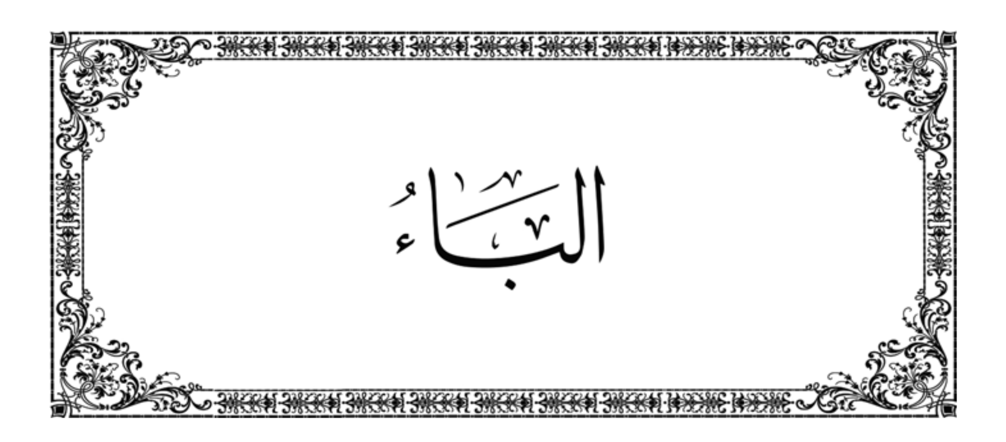
•••

خـضَّـبـتُ حَـرفـيَ مِـنْ حِـنّـاءِ سـيـرتـهِ فـاعـشـوشَـبَ الـبـوحُ فـي كَـفَّـيَّ ولـهـانـا

وصـغـتُ ضـلـعـيَ قـيـثـاراً لأُغـنـيـتـي لأسـكـبَ الـشِّـعْـرَ نـايـاتٍ وألـحـانـا

فـالـشـعـرُ عـنـدي عـصـا بـوحٍ أهـشُّ بـهِ لـيـلَ الـحـنـيـنِ إذا اشـتـاقـتْ حـنـايـانـا


المعارف الإسلامية
سلسلة منتخبة من المعلومات والمعارف
حول العالم الإسلامي وتراثه
يحررها أساتذة متخصصون



الباءُ

أ.د. محمّد خليفة الأسود
جامعة طرابلس. ليبيا

الباء هو الحرف الثاني من حروف الهجاء، وهو في حساب الجُمَّل رقم (2)[1] وفي ترتيب الخليل صوتياً للحروف يُعَدّ هذا الحرف الرابع والعشرين[2]. والخامس والعشرين في ترتيب سِيبَوَيْه[3]. والباء من الحروف المعجمة؛ وهي الحروف المنقوطة. والملاحظ على الحروف العربية أن أغلبها تتكوّن من مجموعات ذات شكل واحد يفرق بينها الإعجام، وامتاز شكل الباء عن غيره من أشكال الحروف العربية بأنه الحَرْفُ الوحيد في العربية الذي استأثر بأقصى عدد من نقاط الإعجام؛ فالباء أخذت نقطة واحدة، والتاء أخذت نقطتين، والثاء أخذت ثلاث نقاط وهو أكبر عدد من النقاط وضع على الحرف العربي. وذكر صاحب معجم متن اللُّغة أن الباء من أكثر حروف العربية استعمالاً إلا أنه لم يقم الدليل على ذلك[4]. وهي مؤنّثة لفظاً، وتُجمع على

(1) انظر: كرم البستاني وآخرين، **المنجد في اللُّغة والأدب**، الباء، المكتبة الشرقية، بيروت.
(2) الخليل بن أحمد الفراهيدي، **كتاب العين**، تحقيق مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، ج1، منشورات دار الهجرة، غيران، ص47.
(3) أحمد رضا، **معجم متن اللُّغة**، دار الحياة بيروت، حرف الباء.
(4) المرجع السابق، حرف الباء.

أبواء وباءات، وعندما تكون قافية لقصيدة تسمى القصيدة ببوية، وبائية، وباوية نسبة إلى الباء[1].

ويبدل حرف الباء من النون والميم، فضابط إبدالها من النون أن تكون النون ساكنة قبل الباء سواء أكان ذلك في كلمة واحدة مثل: (عنبر)، أو في كلمتين مثل: ﴿سَمِيعٌۢ بَصِيرٌ﴾، وعلَّل الرَّضي لذلك بقوله: يصعب النطق بالنون الساكنة قبل الباء؛ لأن النون الساكنة يجب إخفاؤها مع غير حروف الحلق[2]، وتأتي الميم بدلاً من الباء مثل قولهم في نوع من السحائب البيض يأتين قبل الصيف: بنات بخر، وبنات مخر[3]. ووَرَدَ في معجم متن اللُّغة أن حرف الباء يتعاقب مع الفاء في كلمة (زحف) فيمكن أن نقول فيها: (زحب) بمعنى دنا وقرب، ومع اللام في شخب الناقة وشخلها إذا حلبها. وتتعاقب الباء والقاف في مثل: اعتذب واعتذق إذا أرخى للعمامة عذبتين من الخلف[4].

والحرف عند المتقدّمين من علماء العربية هو انقطاع التيار الهوائي في الحلق أو في الفم أو في الشفتين، قال ابن جنّي: «اعلم أن الصوت عَرَض يخرج مع النفس مستطيلاً متصلاً، حتى يعرض له في الحلق والفم والشفتين مقاطع تثنيه عن امتداده واستطالته، فيسمّى المقطع أينما عرض له حرفاً»[5] فابن جنّي ومن نحا نحوه من علماء العربية لم يفرّقوا بين الحرف والصوت، أما اللسانيون المعاصرون فقد تنبّهوا إلى أن هناك فرقاً شاسعاً بين الحرف والصوت؛ فالحرف عندهم علامة وإشارة إلى الصوت، أما الصوت فهو حركة أعضاء النطق المسموعة.

---

(1) **معجم متن اللُّغة**، حرف الياء.

(2) رضي الدين الأستراباذي، **شرح شافية ابن الحاجب**، تحقيق محمد نور الحس وآخرين، القسم الأول الجزء الثالث، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ص216.

(3) المرجع السابق، ص217.

(4) أحمد رضا، **متن اللُّغة**، حرف الباء.

(5) أبو الفتح عثمان بن جنّي، **سر صناعة الإعراب**، ج1، ص6، دار إحياء التراث العربي، القاهرة.

والدليل على ذلك أن الحرف يختلف باختلاف اللُّغة، أما الصوت فقد يتشابه إلى حدٍّ كبير بين لغتين مختلفتين؛ فصوت الباء الشفوية المجهورة في اللُّغة العربية/ ب/ تشبه في النطق حرف/ b/ في اللُّغة الإنجليزية، فالصوت الأول من كلمة (باب) يشبه إلى حدٍّ كبير من ناحية النطق الصوت الأول من كلمة (boy) في اللُّغة الإنجليزية أما شكل الحرفين فمختلف تماماً بين اللغتين.

ومن الناحية الصوتية يوصف صوت الباء بأنه صوت شفوي انفجاري مجهور غير مفخّم؛ فالصوت الشفوي هو الذي يخرج من الشفتين، والانفجاري هو الصوت الذي ينطبق فيه الناطق[1] على نقطة النطق انطباقاً كلياً ثم ينفرج فجأة، والمجهور هو الصوت الذي يتردّد له الوتران الصوتيان في الحنجرة، وغير المفخّم هو الصوت المرقّق الذي لا يرجع اللسان إلى الخلف عند النطق به. وقال الخليل: إن الباء من الحروف الذلق؛ والذَّلق طرف اللسان ومستدقّه، وهذه الحروف مخفّفة للوزن في العربية، ولا يخلو اسم رباعي أو خماسي منها[2]، حَسَب رأي الخليل، فإذا خلا يعتبره اسماً أعجمياً منقولاً إلى العربية[3]. ويعدّ علماء القراءات صوت الباء من أصوات القلقلة؛ وهي المجموعة عندهم في قولهم: (قطب جد).

ولا تُعَدّ الباء من الحروف الظلمانية وهي الحروف التي سقطت من سورة فاتحة الكتاب، وليست أيضاً من الحروف النورانية التي افتتحت بها بعض سور القُرآن الكريم، يقول الألوسي في تفسيره: الحروف الظلمانية «هي الثاء والجيم والخاء والزاي والسين والشين والظاء والفاء... وتقابل الحروف النورانية التي افتتحت بها السور في القُرآن الكريم، مع ملاحظة أن الحروف النورانية ذكرت كلّها في فاتحة الكتاب»[4].

---

(1) الناطق هو الجزء المتحرك من مخرج الصوت.

(2) الخليل بن أحمد، **كتاب العين**، المقدّمة تحقيق مهدي المخزومي.

(3) المرجع السابق.

(4) محمود الألوسي، **روح المعاني في تفسير القُرآن العظيم والسبع المثاني**، دار إحياء التراث العربي، ص36.

والباء من حروف المباني وهي الحروف التي تتكوّن منها الكلمة، ويسمّي اللسانيون هذا النوع من الصوت فونيما وهو أصغر وحدة صوتية في الكلمة ليس لها معنى، ولكنها تفرق في المعنى بين الكلمتين مثل النون والقاف في الكلمتين (نام) و (قام) والباء من حروف المعاني، وهي حرف جرّ؛ تجرّ معنى الفعل إلى الاسم كما هي وظيفة كلّ حروف الجرّ حَسَب رأي ابن يعيش في شرح المفصل. وذكر ابن هشام لها أربعة عشر معنى، وهي كونها:

1 - للإلصاق، ويكون الإلصاق حقيقياً مثل قول الله تعالى: ﴿وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ﴾[1]. ومجازياً مثل قولنا: مررتُ بصديقي في زليتن أثناء سفري لبنغازي.

2 - التعدية، وهي تصيير الفاعل مفعولاً بتعدية الفعل اللازم إلى مفعول واحد مثل قول الله تعالى: ﴿ذَهَبَ ٱللَّهُ بِنُورِهِمۡ﴾[2].

3 - الاستعانة، وهي الداخلة على الوسيلة التي يؤدّى بها الفعل مثل: فتحتُ الباب بالمفتاح، ويرى النحاة أن باء البسملة في قول الله تعالى: ﴿بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾[3] تعني الاستعانة، قال ابن هشام: «لأن الفعل لا يتأتّى إلا بها»[4].

4 - السببية وهي أن تجرّ السبب مثل قول الله تعالى: ﴿إِنَّكُمۡ ظَلَمۡتُمۡ أَنفُسَكُم بِٱتِّخَاذِكُمُ ٱلۡعِجۡلَ﴾[5].

5 - المصاحبة نحو قول الله تعالى: ﴿ٱهۡبِطۡ بِسَلَٰمٍ﴾[6].

---

(1) ابن هشام، **مغني اللبيب عن كتب الأعاريب**، تحقيق أبي عبد الله الجنوبي، دار إحياء التراث العربي، بيروت-لبنان، ص90.

(2) المرجع السابق، ص91.

(3) سورة الفاتحة، الآية: 1.

(4) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(5) سورة البقرة، الآية: 54.

(6) سورة هود، الآية: 48.

6 - الظرفية مثل قول الله تعالى: ﴿نَّجَّيْنَٰهُم بِسَحَرٍ﴾[1].

7 - البدل نحو قول الشاعر:

فَليتَ لي بِهم قوماً إذا رَكِبوا ... شَنُّوا الإغارة فرسانًا ورُكبانا

الدالّة على المعاوضة، مثل قول الله تعالى: ﴿ٱدْخُلُوا۟ ٱلْجَنَّةَ بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾[2].

8 - أن تكون بمعنى (عن) مثل قول الله تعالى: ﴿فَسْـَٔلْ بِهِۦ خَبِيرًا﴾[3].

9 - أن تكون بمعنى (على) مثل قول الله تعالى: ﴿مَنْ إِن تَأْمَنْهُ بِقِنطَارٍ﴾[4] أي على قنطار، وقول الشاعر:

أربٌ يبولُ الثعلبانُ برأسه ... لقد هان من بالت عليه الثعالبُ

أي من يبول الثعلبان على رأسه.

10 -تأتي للتبعيض مثل قول الله تعالى: ﴿عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ ٱللَّهِ﴾[5] غير أن ابن هشام يرى أن هذه الباء للإلصاق[6].

11 -القَسَم، ويرى ابن هشام أنها أصل حروفه بدليل ذكر فعل القسم معها مثل قولك: أقسم بالله لأفعلن.

12 -الغاية، مثل قول الله تعالى: ﴿وَقَدْ أَحْسَنَ بِىٓ﴾[7].

13 -أن تكون زائدة للتوكيد، مثل قول الله تعالى: ﴿كَفَىٰ بِٱللَّهِ شَهِيدًا﴾[8].

وألف في الحروف جمع كبير من اللُّغويين؛ فمنهم من عنون بها مؤلفه

---

(1) سورة القمر، الآية: 34.
(2) سورة النحل، الآية: 32.
(3) سورة الفرقان، الآية: 59.
(4) سورة آل عمران، الآية: 75.
(5) سورة الإنسان، الآية: 6.
(6) انظر: المرجع السابق، ص93.
(7) سورة يوسف، الآية: 100.
(8) سورة الرعد، الآية: 43.

مثل كتاب الجنى الداني في حروف المعاني للمرادي، وكتاب معاني الحروف للرماني، وأسباب حدوث الحروف لابن سينا، ومنهم من تناولها ضمن بحوث أُخرى مثل ابن جني في كتابه سر صناعة الإعراب، وابن منظور في مقدمة لسان العرب، وابن هشام في مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، وكلهم تناولوا حرف الباء بوصفه حرف مبنى ومعنى.



البَابُ

أ.عبد الحميد غيث علي مروان
جامعة طرابلس ـ ليبيا

البَابُ لُغةً: المَدْخَلُ، أي الفراغُ نفسه الذي يُتوصّل به من داخلٍ إلى خارجٍ وعكسه؛ ويُطْلَق على مَا يُسَدُّ بِهِ ويُغْلَقُ من خَشَبٍ ونحوهِ. وَيُطلق مجازاً في اصطلاح أهل العلم والتصنيف على طائفةٍ من المسائلِ المُشترِكَة فِي حُكْمٍ، وَقد يُعبَّرُ عَنْهَا بالكتابِ وبالفَصْلِ؛ فيقال مثلاً: باب الصلاة، وباب الحجّ(1).

والبابُ في معاجم اللُّغة: استعمله المعجميون في ترتيب المادة اللُّغوية في معاجم الألفاظ، حيث يتمُّ تجريد الكلمة من الزوائد، وتُرتَّب مع غيرها في المعجم حَسَب ترتُّب حروف أصولها، وحَسَب المنهج المتبّع في الترتيب، من جعل الحرف الأخير باباً والأول فصلاً، أو الحرف الأول باباً(2)، أو غير ذلك(3).

(1) انظر: **تاج العروس من جواهر القاموس**، مادة: (ب و ب)، وشرح **الخرشي على مختصر خليل**، 1/ 58.

(2) من بينها **المعجم الوسيط** الصادر عن مجمع اللُّغة العربية بالقاهرة، وبعض المعاجم التراثية التي أعيد ترتيبها على هذه الطريقة، مثل: الشيخ الطاهر الزاوي، **ترتيب القاموس**.

(3) انظر: **التمهيد في علم اللُّغة**، ص138 وما بعدها.

وأبوابُ الفعل الستة: مصطلح أطلقه علماء الصرف لضبط حركة عين الفعل الثلاثي المجرّد بين الماضي والمضارع[1].

ولفظ الباب مذكّرٌ، ووزنه: فَعَلٌ (بَوَبٌ) وقع فيه إعلال بالقلب؛ لأن أصل ألفه واوٌ، تحركت وانفتح ما قبلها فقُلبت ألفاً، كما في (قَوَلَ) قالَ، و(بَيَعَ) باعَ[2]. وجمْعُ بابٍ: أبوابٌ، وبِيبَانٌ؛ ووَرَدَ جمعه على أَبْوِبَةٍ، قال ابن مقبل[3]:

هـتّـاكُ أخْـبِـيـةٍ ولّاجُ أبـوبـةٍ   **يـخْـلِـطُ بـالـبِـرِّ مـنـهُ الـجِـدَّ والـلِّـيـنـا**

قيل إنه للازدواج إتباعاً لأخبيةٍ، وقيل إنه جمعٌ نادرٌ؛ لأنّ وزنَ فَعَلٍ لا يُكسَّر على أَفْعِلَةٍ[4]. والازدواج في الشعر: فنٌّ بديعيٌّ من فنون البلاغة يقال له: التَّرصِيعُ، وهو أن يكون حشو البيت مسجوعاً[5].

والبوّابُ ملازمُ البابِ حِرفةً وعملاً، وحرفته البِوَابَةُ بالواو، لا الياء؛ لأنها ليستْ بمصدرٍ محضٍ، وإنما هي اسمٌ[6].

واستعيرت الأبواب لقوافي الشعر في قول سويد بن كُرَاع[7]:

أَبِيتُ بأبوابِ القَوافِي، كأنَّما   أذُودُ بِها سِرْباً من الوَحْشِ نُزَّعَا!

وثمةَ كلماتٌ مرادفةٌ للبابِ لُغةً، منها:

❖ **الرِّتَاجُ**: ويُطلقُ على الباب العظيم، أو الباب المغلق، أو البابِ مطلقاً،

---

(1) وهي: بابُ: فعَل يفعُل، وبابُ: فعَل يفعَل، وبابُ: فعَل يفعِل، وبابُ: فعِل يفعَل، وبابُ: فعِل يفعِل، وبابُ: فعُل يفعُل. انظر: **علم التصريف العربي**، ص113 وما بعدها.

(2) ابن فارس، **معجم مقاييس اللُّغة**، 1/ 314، **وجامع الدروس العربية** 2/ 106.

(3) وقيل البيتُ للقُلاخِ بْنِ حُبابةَ، انظر: **تاج اللُّغة وصحاح العربية**، **ولسان العرب** مادة: (ب و ب).

(4) **لسان العرب**، مادة: (ب وب).

(5) انظر: **كتاب الصناعتين** (الكتابة والشعر)، ص375.

(6) انظر: **لسان العرب**، مادة: بوب، 1/ 223.

(7) انظر: المصدر السابق، الجزء والصفحة.

ومنه رِتاجُ الكعبة، كما في قول الفرزدق:

ألـم تـرنـي عـاهـدتُ ربـي، وإنّـنـي لَـبَـيْـنَ رِتـاجٍ قـائـمـاً، ومَـقـامِ[1]

يعني: بابَ الكعبة ومقامَ إبراهيم (عليه السلام). ومن ذلك قولهم: أَرْتَجَ البابَ؛ بمعنى: أَوثقَ إغلاقَه. ويُستعمَل الفعلُ «أُرْتِجَ» مجازاً بالبناء للمجهول، وكسر التاء وتخفيف الجيم بمعنى اسْتَغْلَقَ عليه الكلامُ، فهو مُرْتَجٌ، وفي كلامه رَتَجٌ[2].

❖ **التُّرْعَة**: بضم التاء، مما يطلقُ أيضاً على الباب، والجمعُ تُرَعٌ، وتَرَّعَ البابَ تتْريعاً: أغلَقَهُ[3]، وبه فُسِّر قوله عليه الصلاة والسلام: «إِنَّ مِنْبَرِي هَذا على تُرْعَة من تُرَعِ الجَنَّة»[4]؛ أي: باب من أبواب الجنة[5].

❖ **السُّدَّة**: بضمّ السين؛ فقد وَرَدَ من معانيها في اللُّغة البابُ، كما في حديث وَاردي الحَوض من الفقراء والمساكين: «... الَّذِينَ لَا تُفْتح لَهُمْ

---

(1) وبعده:

على حَلْفةٍ لا أشتمُ الدهرَ مُسلماً ولا خَـارِجـاً مِـنْ فِـيَّ زورُ كَـلامِ

أطعتُك يا إبليسُ تسعينَ حِجّةً فلما انقضى عُمري وتمَّ تمامي

رجعتُ إلى ربي، وأيقنتُ أنَّني مُـلاقٍ لأيـام الـمَـنـونِ حِـمـامـي

من قصيدة له في آخر عمره، قالها وهو متعلقٌ بأستار الكعبة، هجا فيها إبليس اللعين، وأعلن فيها توبته عن هجْو الناس، وإقبالَه على الصلاح. انظر: **الكامل في اللُّغة والأدب**، 1/ 107-108.

(2) قال ابن منظور: «وأُرْتِجَ على القارئ، على ما لم يُسَمَّ فاعلُه، إذا لم يَقدِر على القراءة، كأنه أُطبق عليه كما يُرتَجُ البابُ... ولا تقل أُرْتُجَّ عليه بالتشديد»، وقال المبرّد: «وقولُ العامة أُرْتُجَّ عليه ليس بشيءٍ؛ إلا أن التَّوْزيَّ حدثني عن أبي عبيدة قال: يقال أُرتُجَّ عليه، ومعناه: وقع في رجّةٍ؛ أي: في اختلاط، وهذا معنى بعيد جداً». انظر: **لسان العرب**، مادة: (ر ت ج)، **والكامل في اللُّغة والأدب**، 1/ 108.

(3) انظر: **القاموس المحيط**، مادة: (ت ر ع).

(4) **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، 37/ 515.

(5) انظر: **تأويل مختلف الحديث**، ص189. **وشمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم**، 2/ 274.

السُّدَدُ، وَلَا يَنكِحون المُنَعَّماتِ»[1]؛ أَيْ: لَا تُفْتح لَهُمُ الأبوابُ، وقولِ أَبِي الدَّرْدَاءِ حين أَتَى بابَ مُعَاوِيَةَ فَلَمْ يَأْذَن لَهُ: «مَنْ يَغْشَ سُدَدَ السُّلْطَانِ يَقُمْ ويَقْعُد»[2].

❖ **العِنْكُ**: بكسر العين، وسكون النون؛ قيل لُغةٌ يمانيةٌ، وعَنكَ البابَ وأعْنَكَهُ: أغلقه.

ومن متعلّقات الباب ولوازمه: العِضَادتانِ: وهما ناحيتاه المثبتان في الحائط، وعارِضَةُ البابِ: وهي الخشبة التي تربط العِضادتين من فوقُ. والأُسْكُفَّةُ: خشبة الباب التي يُوطأ عليها، فالعِضادتان مع العارضة من فوق والأُسْكُفَّة من أسفل، تشكّلُ جميعُها إطارَ الباب. والخَوْخَةُ: بابٌ صغيرٌ يكون وسط بابٍ كبيرٍ. وحَلْقَةُ الباب: ما يُعلّق على البابِ ليُقرعَ بها. والمِتْرَسُ: الخشبةُ أو الحديدةُ توضع خلفَ البابِ لإحكام إغلاقه، وتسمّى أيضاً اللِّزَازَ. وتضْبِيبُ البابِ إلباسُه حديداً ونحوَهُ، زيادةً في مَنَعَتِه وحفظِه أو تزيينه، ومنه:

إذا أَحْلَفُونِي فِي عُلَّيَّةَ أُجْنِحَتْ يَمِينِي إِلى شَطْر الرِّتَاجِ المُضَبَّبِ[3]

يقصدُ بالرِّتَاجِ المُضَبَّبِ: باب الكعبة.

ومِصْراعُ البابِ: أحدُ جُزأيه، وهما مِصراعان أحدُهما إلى اليمين والآخرُ إلى اليسار، يُضمُّ أحدُهما إلى الآخر ليُغلقَ. وشُبّه بيتُ الشعر بالبابِ من هذا الوجه، فجعلوا صدرَه وعجزَه مِصراعين. ويسمى المصراعُ أيضاً صَفْقاً، قال الزمخشري: «وبابُ دارِه صَفْقٌ واحدٌ إذا لم يكن مِصراعين»[4].

وصِيرُ البابِ: شَقُّهُ، يقال: نظر من صِيرِ الباب أي من شَقِّه، وهو حيث يلتقي الرِّتاجُ والعِضَادَة[5]. ووَرَدَ في الحديث قولُ عائشةَ ﵂: «... وَأَنَا أَنْظُرُ

(1) **كتاب السُّنَّة**، ومعه **ظلال الجنة في تخريج السُّنَّة**، 2/ 325.

(2) **القاموس المحيط**، و**صحاح الجوهري** مادة (س د د).

(3) ورد بلا نسبة في **لسان العرب**، و**أساس البلاغة**، و**معجم مقاييس اللُّغة**، و**مجمل اللُّغة**، مادة (ر ت ج).

(4) الزمخشري، **أساس البلاغة**، مادة: (ص ف ق).

(5) المصدر السابق، مادة: (ص ي ر)، أي الشَّق الذي يبدو بين الباب وإطاره.

مِنْ صِيرِ الْبَابِ...»[1].

وصَفْقُ الباب: رَدُّه دون الغَلقِ، وصَفَقَ البابَ، وأجافَه بمعنًى، وقد وَرَدَ في حديث الحجّ أنه «دخل البيتَ وأجافَ الباب»[2] أي ردَّه، وحديثِ «خَمِّرُوا الآنِيَةَ وأوْكُوا الأسْقِيَةَ وأجِيفُوا الأبْوابَ...»[3]. وتذكر بعض المعاجم أن صَفَقَ وأجافَ من الأضداد، يُستعملان بمعنى الفتح والغلق[4].

والصَّرِيرُ والصَّرِيفُ: صَوتُ البابِ في حركته، يقالُ: صَرَّ البابُ يَصِرُّ صَرِيراً، وصَرَفَ يَصْرِفُ صَرِيفاً، إذا أحدثَ صوتاً[5].

وأبوابُ جهنم سبعة: قال تعالى: ﴿لَهَا سَبْعَةُ أَبْوَٰبٍ لِّكُلِّ بَابٍ مِّنْهُمْ جُزْءٌ مَّقْسُومٌ﴾[6]، وفسرها العلماء بأنها الدّرَكات، فقد رُوي عن عليٍّ رضي الله عنه أنه فسّر أبواب جهنم بأن بعضها فوق بعض، ووضع إحدى يديه على الأُخرى، قال القرطبي: «والذي عليه أكثر العلماء أن جهنم أعلى الدركات... ثم لَظى، ثم الحُطمة، ثم سعير، ثم سقر، ثم الجحيم، ثم الهاوية»[7].

---

(1) «. . . . . عَنْ عَائِشَةَ، قَالَتْ: لَمَّا أَتَى نَعْيُ زَيْدِ بْنِ حَارِثَةَ، وَجَعفَرِ بْنِ أَبِي طَالِبٍ، وَعَبدِ اللهِ بْنِ رَوَاحَةَ، جَلَسَ رَسُولُ اللهِ ﷺ يُعْرَفُ فِيه الحُزْنُ، وَأَنَا أَنْظُرُ مِنْ صيرِ البَابِ، فَجَاءَهُ رَجُلٌ فَقَالَ: إِنَّ نِسَاءَ جَعفَرٍ يَبْكِينَ، فَقَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: انْطَلِقْ فَانْهَهُنَّ... إلخ الحديث» **السنن الكبرى**، للنسائي: 4/ 277-278. وقد ورد في بعض الروايات: من صِئْرِ الباب، وفي بعضها: من صَائِرِ الباب. ونقل الإمام النووي إنكار بعض العلماء لـ (صائر) وأن الصواب هو (صِير) بكسر الصاد وسكون الياء. انظر: **صحيح مسلم بشرح النووي**، 6/ 236، وانظر: **القاموس المحيط**، مادة: (ص ي ر).

(2) العيني، **عمدة القاري، شرح صحيح البخاري**، 15/ 197.

(3) وتمام الحديث في **صحيح البخاري**: «حدَّثنا مُسَدَّدٌ قالَ: حدَّثنا حَمَّادُ بنُ زَيْدٍ عنْ كَثِيرٍ عنْ عَطاءٍ عنْ جابِرِ بنِ عَبْدِ الله رَضِي الله تَعَالَى عنهُما رَفَعَهُ قَالَ: خَمِّرُوا الآنِيَةَ وأوْكُوا الأسْقِيَةَ وأجِيفُوا الأبْوابَ وَاكْفِتُوا صِبْيَانَكُمْ عِنْدَ العِشَاءِ فإنَّ لِلْجِنِّ انْتِشَاراً وخَطْفَةً وَأطفِئوا المَصَابِيحَ عِنْدَ الرُّقَادِ فإنَّ الْفُوَيْسِقَةَ رُبَّمَا اجْتَرَّتِ الفَتِيلَةَ فأحْرَقَتْ أهْلَ الْبَيْتِ». انظر: العيني، **عمدة القاري شرح صحيح البخاري**، 15/ 196.

(4) **القاموس المحيط**، مادة: (ج ف أ)، ومادة: (ص ف ق)، **وتاج العروس**، مادة: (ص ف ق).

(5) المصدر السابق، مادة: (ص ر ف).

(6) سورة الحجر، الآية: 44.

(7) القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، 5/ 19-20.

وأبواب الجنة ثمانية: ثبت عددُها في السُّنَّة الصحيحة[1]، منها باب الريَّان وباب الصلاة، وباب الجهاد، وباب الصدقة[2]، قال تعالى: ﴿جَنَّٰتُ عَدْنٍ يَدْخُلُونَهَا وَمَن صَلَحَ مِنْ ءَابَآئِهِمْ وَأَزْوَٰجِهِمْ وَذُرِّيَّٰتِهِمْ ۖ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ يَدْخُلُونَ عَلَيْهِم مِّن كُلِّ بَابٍ﴾[3].

وأبوابُ السماء: وردت في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَذَّبُوا۟ بِـَٔايَٰتِنَا وَٱسْتَكْبَرُوا۟ عَنْهَا لَا تُفَتَّحُ لَهُمْ أَبْوَٰبُ ٱلسَّمَآءِ وَلَا يَدْخُلُونَ ٱلْجَنَّةَ حَتَّىٰ يَلِجَ ٱلْجَمَلُ فِى سَمِّ ٱلْخِيَاطِ ۚ﴾[4]، وفُسّرت بمعنى: لا يُرفع لهم منها عمل صالح ولا دعاء، وبمعنى: لا تفتح لأرواحهم أبواب السماء، وفي قوله تعالى: ﴿فَفَتَحْنَآ أَبْوَٰبَ ٱلسَّمَآءِ بِمَآءٍ مُّنْهَمِرٍ﴾[5]، كناية عن كثرة الماء النازل[6]؛ قال الشيخ الطاهر بن عاشور: «وَجُمْلَةُ "فَفَتَحْنا أَبْوابَ السَّماءِ بِماءٍ مُنْهَمِرٍ" مُرَكَّبٌ تَمْثِيلِيٌ لِهَيْئَةِ انْدِفَاقِ الْأَمْطَارِ مِنَ الْجَوِّ بِهَيْئَةِ خُرُوجِ الْجَمَاعَاتِ مِنْ أَبْوَابِ الدَّار»[7].

والبابِيَّةُ: فرقةٌ دينيةٌ ظهرت في دولة إيران على يد الميرزا محمد علي

---

(1) ورد عَنِ النَّبِيِّ ﷺ، قَالَ: «فِي الجَنَّةِ ثَمَانِيَةُ أَبْوَابٍ، فِيهَا بَابٌ يُسَمَّى الرَّيَّانَ، لَا يَدْخُلُهُ إِلَّا الصَّائِمُونَ»، **صحيح البخاري**، 4/ 120.

(2) وجاء في الحديث، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رضي الله عنه عَن رَسُول ﷺ أَنَّهُ قَالَ: «مَنْ أَنْفَقَ زَوْجَيْنِ فِي سَبِيلِ اللَّهِ نُودِيَ مِنَ الْجَنَّةِ يَا عَبْدَ اللَّهِ: هَذَا خَيْرٌ فَهَلُمَّ. فَمَنْ كَانَ مِنْ أَهْلِ الصَّلاةِ دُعِيَ مِنْ بَابِ الصَّلاةِ، وَمَنْ كَانَ مِنْ أَهْلِ الزَّكَاةِ دُعِيَ مِنْ بَابِ الزَّكَاةِ، وَمَنْ كَانَ مِنْ أَهْلِ الْهِجْرَةِ دُعِيَ مِنْ بَابِ الْهِجْرَةِ، وَمَنْ كَانَ مِنْ أَهْلِ الْجِهَادِ، دُعِيَ مِنْ بَابِ الْجِهَادِ، وَمَنْ كَانَ مِنْ أَهْلِ الصَّدَقَةِ دُعِيَ مِنْ بَابِ الصَّدَقَةِ، وَمَنْ كَانَ مِنْ أَهْلِ الصِّيَام دُعِيَ مِنْ بَابِ الرَّيَّانِ، وَيُدْعَى الْمُطِيعُونَ مِنْ بَابِ الْمُطِيعِينَ، وَيُدْعَى التَّائِبُونَ مِنْ بَابِ التائبين». قَالَ أَبُو بَكْرٍ رضي الله عنه: يَا رَسُولَ اللَّهِ مَا عَلَى أَحَدٍ يُدْعَى مِنْ شَيْءٍ مِنْ تِلْكَ الأَبْوَابِ مِنْ ضَرُورَةٍ، فَهَلْ يُدْعَى أَحَدٌ مِنْ تِلْكَ الأَبْوَابِ كُلِّهَا؟ قَالَ رَسُولُ الله ﷺ: «نعم، وأرجو أَنْ تَكُونَ مِنْهُمْ». **الحجة في بيان المحجة وشرح عقيدة أهل السُّنَّة**، 2/ 349-350.

(3) سورة الرعد، الآية: 23.

(4) سورة الأعراف، الآية: 40.

(5) سورة القمر، الآية: 11.

(6) ابن كثير، **تفسير القُرآن العظيم**، 2/ 265، و 4/ 311.

(7) **التحرير والتنوير**، 27/ 182.

الملقّب بـ «البَابِ»[1]، والمولود في شيراز سنة 1819م. ادّعى البَابُ أنه المهدي المنتظر ثم ادّعى النبوة والرسالة وأن الله أوحى إليه بكتاب (البيان) ناسخاً للتوراة والإنجيل والقرآن، ثم ادّعى أنه المسيح المنتظر ثم ارتقى إلى ادعاء الألوهية. وقد عهد بالخِلافة من بعده إلى أحد أتباعه وهو ميرزا يحيى الملقب بـ «صبح أَزل»، ومن بعده إلى أخيه حسين الملقب بـ «البَهاء». ولما قُتل البابُ بفتوى من العلماء سنة 1850م تنازع الأمرَ من بعده يحيى وأخوه حسين، وأخذ كلٌّ منهما يدعي بأن الله أوحى إليه بكتاب يُصدِّق دعواه، ويُكذِّب دعوى أخيه، وكانت الغلبة في هذا النزاع للبهاء؛ فظهرت البهائية خلفاً للبابيّة[2].

والبابُ العالي: لقب أُطلق على الحكومة العثمانية في القرن الثامن عشر، وترجم إلى اللُّغات الأوروبية بـ «Sublime Porte»[3].

و«**الوريدُ البابِيُّ**»: أو «وريدُ البابِ»، Portal vein، أحد أوردة الجسم يحمل الدم المحمّل بالمواد الغذائية الممتصة عن طريق عملية الهضم إلى الكبد[4].

وبابُ المندب: مضيقٌ مائي عند مدخل البحر الأحمر الجنوبيّ، يتراوح عرضه بين 24 و32 كم[5].

وأبوابُ المدينة: مداخلها؛ لأنّ المدن كانت تحاط بأسوار، ولا يستطيع القادمُ دخولها إلا عبر مداخل خاصة تعرف بالأبواب. وبعد زوال الأسوار صارت تلك الأبواب أسماء للمناطق التي كانت بها، مثل: باب العزيزية،

(1) لقّب نفسَه بالباب ادّعاء منه بأنه الموصِّل إلى الله تبارك وتعالى، وأنه الواسطة التي بين الله وبين الناس ليثبت لنفسه الرسالة والنبوة.

(2) **تبسيط العقائد الإسلامية**، ص307.

(3) **إستنبول وحضارة الإمبراطورية العثمانية**، ص100.

(4) **معجم اللُّغة العربية المعاصرة**، 1/ 159، **والمورد** (قاموس إنجليزي-عربي)، ص709.

(5) المرجع السابق، 1/ 159.

وباب بن غشّير، وباب تاجوراء، في مدينة طرابلس الغرب.

وبابُ الهَوَى، وبابُ السَّلَام: مَعْبَرَانِ برّيّان بين تركيا وسوريا.

ومدينةُ البابِ: من المدن القديمة في التاريخ، تقع في سوريا قرب حلب[1].

وبابُ الأبوابِ: مدينة قديمة بها آثار، وسدٌّ بحري عظيم بناه من الصخر والرصاص كسرى أنوشروان ليكون الحد بين مملكة الفرس وبين مملكة الخزر، والنسبة إليها بابيّ[2].

ومن المعاني التي يُستعمل فيها الباب:

إتيان البيوت من أبوابها؛ أي: إتيان الأمور من موصّلاتها الطبيعيّة. ويقال أغلقَ بابَ المفاوضات، إذا لم يعدْ لديه استعداد للتوصّل إلى حلّ، وأَغلق باب الاجتهاد: وَضعَ حدّاً له. ويستعمل الباب بمعنى النوع أو القسم، تقول: سأعُدّ كلامَك من باب المزاح. ويُكنى به عن قرب الشيء كما في قولهم: الحربُ على الأبواب؛ أي: مُحدِقة، والشتاء على الأبواب: أي قريب جدّاً. ويُقال: ترَكَ البابَ مُوَارَباً: كناية عن إتاحة الفرصة، وتَرْكِ الأمرِ معلّقاً دون اتخاذ قرار نهائيّ بشأنه. ودخَل من البابِ الصغير: إذا بلغ مركزاً بدون استحقاق، ودخَل من الباب الكبير: إذا ناله عن جدارة واستحقاق. وسُدَّت في وجهه الأبوابُ: كنايةٌ عن فشِله في بلوغ غرضه. وطَرَقَ كلَّ الأبواب: حاول بكلّ السّبل، واستعمل كل وسيلة. وفتَح باباً جديداً: أتَى بشيءٍ جديد، وقولهم: مِنْ بَابٍ أوْلَى: أي بالأحْرَى، والأجْدَر. وسياسَةُ الباب المفتوح: سياسةٌ تعتمد على إلغاء القيود، وهي أسلوب سياسيّ يقوم على الحوار وعدم المواجهة[3].

---

(1) **تاج العروس من جواهر القاموس**، مادة: (ب و ب).
(2) **نزهة المشتاق في اختراق الآفاق**، 2/ 281، و**البلدان**، ص587.
(3) **معجم اللُّغة العربية المعاصرة**، 1/ 159.

أسس التقويم لأبحاث المجلة

- تمرّ الأبحاث والمقالات الواردة إلى المجلة بمرحلة التقويم والنقد، وفيها يتم الآتي:
- تحال الأعمال المقدمة لها إلى مقوِّم متخصص في الموضوع المراد نقده، على أن يكتب رأيه صريحاً في إحدى الصور التالية:
  1. موافقة على النشر بدون ملاحظات.
  2. موافقة مع ملاحظات يرى تعديل البحث على أساسها.
  3. رفض البحث مع ملاحظات تفسيرية.
- يعاد البحث إلى صاحبه في الصورة الثانية والثالثة لتعديل بحثه وفقاً لما يراه سديداً من ملاحظات المقوِّم، وله رفض الملاحظات بردّ علمي آخر يدحض فيه رأي ذلك المقوّم موضحًا مواطن الزلل في نقده، وفي حالة اختلاف الباحث والمقوِّم وإصرار كلّ منهما على رأيه، يحال البحث إلى حكم من درجة علمية أعلى تُخوّل له مهمة ترشيح البحث للنشر أو عدمه، على أن يكون لهيئة التحرير رأيها في تقويم البحث بحسب المعايير التي وضعتها لقبول المواد للنشر.
- يحجب اسم الكاتب عن المقوّم والعكس؛ ليكون النقد موضوعياً في جميع الأحوال، وإننا لنأمل – مع ذلك – أن يلتزم المقوِّمون النزاهة ولين القول في نقد الأعمال المقدمة لهم، كما نرجو من الكتَّاب أن يعتبروا ما يجدونه من ملاحظات على أبحاثهم سبيلاً من سُبل إثراء البحث ودليلا على أهميته.
- المجلة غير ملزَمة بردّ البحث إلى صاحبه سواء أنشر أم لم ينشر، وتحتفظ هيئة تحريرها بحقها في نشره وفق خطتها، وفي التوقيت الذي تراه مناسبا، ولها حق إعادة نشره منفصلاً أو ضمن مجموعة من البحوث بلغته الأصلية أو مترجماً لأي لغة أخرى دون استئذان صاحب البحث.



طرابلس - ليبيا

BULLETIN
OF THE FACULTY
OF
The Islamic Call

Vol. Twenty-nine - Thirty

2015 - 2016

Correspondence To:

Tripoli – Libya

FACULTY OF THE ISLAMIC CALL

P.O. Box: 71771 – Tel: 4802734 – Fax: 4800059

E-mail: fic_dean@yahoo.com

Ten (10) Libyan Dinar or equivalent